سلسلۂ مطبوعات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

اخلاقیات

تصنیف

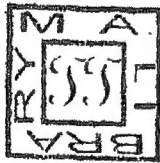
جان ڈیوی

پروفیسر فلسفہ کولمبیا یونیورسٹی

و

جیمس ایچ ٹفٹس

پروفیسر فلسفہ یونیورسٹی آف شکاگو

ترجمہ

مولوی عبدالباری صاحب ندوی

پروفیسر فلسفہ، کلیۂ جامعۂ عثمانیہ

۱۳۵۱ھ م ۱۳۴۱ف م ۱۹۳۲ء

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

اخلاقیات

حصہ سوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اخلاقیات

مقدمہ

تعریف اور طریق

عارضی تعریف — کسی موضوع بحث کی صحیح تعریف کا اصلی موقع اس بحث کے آغاز میں نہیں بلکہ اختتام پر آتا ہے۔ تاہم یہاں ایک مختصر سی تعریف عارضی طور پر کر دینا ضروری ہے تاکہ اخلاقیات اور دیگر علوم میں امتیاز ہو سکے۔ اخلاقیات وہ علم ہے جس میں کردار بہ حیثیت خیر و شر یا خطا و صواب کے بحث کی جاتی ہے۔ کردار کی اسی حیثیت کو ایک لفظ میں اخلاقی کردار یا اخلاقی زندگی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ اخلاقیات کی غرض و غایت یہ ہے کہ کردار پر جو احکام خطا یا صواب خیر یا شر کے نقطۂ نظر سے عائد کیے جاتے ہیں ان کو ایک باقاعدہ نظام کی صورت میں پیش کرے۔

اخلاقی اور اخلاقیاتی — اخلاقیات کے لیے انگریزی زبان میں ایتھکس کا لفظ ہے اور یہ لفظ جس یونانی لفظ سے مشتق ہے اس کے اصلی معنی عوائد و رسوم اور خصوصاً ان عوائد و رسوم کے ہیں جو کسی گروہ کو دوسرے گروہ سے ممتاز کرتے ہیں

بعد کو اس کے معنی سرشت و سیرت کے ہو گئے۔ لاطینی لفظ مارل کا بھی یہی حال ہے جو موس سے مشتق ہے۔ آگے چل کر ہم کو معلوم ہوگا کہ رسم و رواج ہی سے اخلاق کی ابتدا ہوئی ہے کیونکہ رسم و رواج کی حیثیت زمانۂ قدیم میں محض ایسے افعال کی نہ تھی، جن کو آدمی صرف عادتاً کر لیا کرتا ہے، بلکہ ان پر جماعت یا گروہ کی دانستہ پسندیدگی یا استحسان کی مہر ثبت ہوتی تھی۔ ان رسوم کی خلاف ورزی سخت معیوب تھی۔ گو ان کی پابندی یا عدم پابندی کو ہماری موجودہ اصطلاح کی رو سے خطا و صواب یا خیر و شر سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا، تاہم نوعیت یہی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ اخلاقی یا اخلاقیاتی کی اصطلاح آج کل جس معنی میں کردار کے لئے استعمال ہوتی ہے وہ بہت ہی پیچیدہ اور ترقی یافتہ زندگی ہے، جیسا کہ معاشیات کا حال ہے، کہ پہلے اس کی غرض و غایت محض انتظام خانہ داری تک محدود تھی۔ لیکن اب اس کا مفہوم بہت وسیع ہو گیا ہے۔ پھر بھی ان الفاظ سے اگر اخلاقی زندگی کے آغاز کا پتہ چل سکے تو ان کی اہمیت میں کلام نہیں ہو سکتا۔

کردار کے دو پہلو

احکام کردار پر علمی حیثیت سے بحث کرنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ اصول دریافت کئے جائیں جن پر یہ احکام مبنی ہیں۔ کردار یا اخلاقی زندگی کے دو نمایاں پہلو ہیں۔ ایک طرف تو یہ با مقصد زندگی ہے، جس میں غور و فکر، نصب العین و محرکات، انداز خیال اور انتخاب کو دخل ہوتا ہے۔ یہ وہ چیزیں ہیں جن کا مطالعہ نفسیاتی طریق سے ہو سکتا ہے۔ دوسری جانب کردار کا ایک خارجی پہلو ہے۔ یہ فطرت اور بالخصوص اجتماع انسانی سے متعلق ہے۔ اجتماعی اور انفرادی بقا کی بعض ضرورتیں اخلاقی زندگی کی محرک و داعی ہوتی ہیں۔ جیسا کہ پروٹاگورس نے اسی مفہوم کو افسانہ کے طور پر یوں ادا کیا ہے۔ "دیوتاؤں نے انسان کو عدل و انصاف اور احترام حقوق کا احساس اس لئے عطا کیا کہ وہ متحد و متفق ہو کر اپنے آپ کو باقی رکھ سکیں"۔ اخلاقی زندگی اس طرح عالم وجود میں آنے کے بعد فطری اور اجتماعی ماحول کی اصلاح و ترمیم کو اپنی غایت قرار دیتی ہے۔ اس کا مطمح نظر یہ ہوتا ہے کہ انسانوں کی ایسی

سلطنت قایم ہو جو ایک اعلیٰ اجتماعی نظام یعنی آسمانی سلطنت ہو سکے۔ کردار کو
عالم فطرت اور جماعت سے جو تعلقات ہیں ان کی بحث اجتماعی و حیاتیاتی علوم
میں ہوتی ہے چنانچہ اجتماعیات، معاشیات، سیاسیات قانون اصول قانون
وغیرہ علوم کردار کے اسی پہلو سے بحث کرتے ہیں۔ اس لئے اخلاقیات کو مسئلۂ
کردار کے اس پہلو پر ان علوم کی تحقیقات سے اسی طرح کام لینا پڑتا ہے جس
طرح داخلی پہلو پر نفسیات کی تحقیقات سے۔

اخلاقیات کا خاص موضوع لیکن اخلاقیات ان مختلف علوم کے محض مجموعہ ہی کا نام نہیں
ہے۔ یہ اپنا ذاتی موضوع و مبحث بھی رکھتا ہے جو کردار کے
مذکورۂ بالا دو پہلوؤں سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ان
دونوں پہلوؤں کو بیان کرے۔ داخلی و خارجی افعال کا مطالعہ کرے داخلی
افعال کا اس نظر سے کہ گویا خارجی حالات ان کا تعین کرتے ہیں یا اس نظر سے
کہ داخلی افعال ان خارجی حالات کو متغیر کرتے ہیں اور خارجی افعال کا اس نظر سے کہ گویا
ان کا تعین داخلی غرض و غایت سے ہوتا ہے یا اس نظر سے کہ یہ داخلی زندگی کو متاثر کرتے ہیں
محرکات، انتخاب اور مقصد کے مطالعہ کا تعلق نفسیات سے متعلق ہے لیکن انتخاب کا اس طرح سے مطالعہ کرنا
اور یہ معلوم ہو کہ یہ دوسروں کے حقوق سے کیونکر متاثر ہوتی ہے اور اس پر بجا و بیجا کے
لحاظ سے حکم لگانا عین اخلاقیات ہے۔ اسی طرح کسی جماعت کا مطالعہ معاشیات، اجتماعیات
یا قانون سے ہو سکتا ہے لیکن اس جماعت کے افعال سے اس نقطۂ نظر سے
بحث کرنا کہ یہ اس کے افراد کی مقاصد کے نتائج ہیں یا یہ کہ ان سے
ان کے افراد کی صلاح و فلاح پر اثر پڑتا ہے، اور اس اعتبار سے ان کو
نیک و بد قرار دینا اخلاقیات ہے۔

ارتقائی مطالعہ تجربہ شاہد ہے کہ جب کسی عمل حیات سے ہم بحث کرتے ہوں
تو موجودہ حالات کے سمجھنے لئے اس عمل کی تاریخ کا سراغ لگانا
اور یہ دیکھنا کہ موجودہ حالات کیونکر پیدا ہوئے از بس مفید ہوتا ہے۔ اخلاق پر
بحث کرتے ہوئے پہلے اس کے ابتدائی مدارج کا مطالعہ چار وجہوں سے ضروری
ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر ابتدائی حالتوں سے آغاز بحث کیا جائے گا تو ہم

نسبتاً سادہ چیزوں سے چل سکیں گے۔ موجودہ زمانہ میں اخلاقی زندگی کا مسئلہ نہایت پیچیدہ ہوگیا ہے۔ جرمنی شہری خانگی قومی انسان دوستانہ اور کلیسائی فرائض تطابق کے طالب ہیں۔ تلاش خیر میں دولت، علم، قوت، دوستی اجتماعی فلاح و بہبود کے خیالات اپنے صحیح مرتبہ کو تسلیم کرانا چاہتے ہیں۔ اس لئے پہلے نسبتاً سادہ چیزوں پر بحث کرنا مناسب ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زمانۂ حال کی پیچیدہ اخلاقی زندگی اس لحاظ سے کہ اس میں گذشتہ زمانہ کے پس ماندہ آثار پائے جاتے ہیں انسانی جسم کے مشابہ ہے۔ ہمارے موجودہ معیاروں اور نصب العینوں میں سے بعض کسی زمانہ میں قائم ہوئے ہیں اور بعض کسی زمانہ میں۔ بعض موجودہ حالات کے مناسب ہیں اور بعض نہیں ہیں۔ بعض میں باہم اختلاف ہے۔ اگر ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ ابتداءً اخلاقی احکام کیونکر مرتب ہوئے تھے تو ان کے بہت سے ظاہری تعارض رفع ہو جائیں۔ مختصر یہ کہ ہم موجودہ زمانہ کی اخلاقی زندگی کو قدیم اخلاق کا مطالعہ کئے بغیر آسانی کے ساتھ نہیں سمجھ سکتے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ارتقائی مطالعہ سے ایسا مواد حاصل ہو سکے گا۔ جو نسبتاً زیادہ موجودہ فی الخارج ہوگا۔ ہماری اخلاقی زندگی ہمارے وجود کا اس قدر قریبی جز ہے کہ بے تعلق ہو کر اس کا مشاہدہ کرنا سخت دشوار ہے۔ اس کی خصوصیات اس قدر معمولی ہیں کہ ان کی طرف توجہ نہیں ہو سکتی۔ سفر کرتے وقت ہم کو دیگر اقوام کے رسم و رواج اور اخلاقی معیار عجیب و غریب معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک ہم کو اپنے کردار کا اوروں کے کردار سے مقابلہ کرنے کا موقع نہیں ملتا، اس وقت تک ہم کو اس امر کا وہم بھی نہیں ہوتا کہ خود ہمارے معیار بھی اس قدر عجیب و غریب اور اتنے ہی محتاج توجیہ ہیں۔ علمی حیثیت کی طرح شخصی حیثیت سے بھی یہ امر دشوار ہے کہ "ہم اپنے آپ کو اسی نظر سے دیکھیں جس سے دوسرے ہم کو دیکھتے ہیں" اس میں شک نہیں کہ اپنے آپ کو دوسروں کی نظر سے دیکھنا بھی کافی نہیں، کمال اخلاقی تکمیل کے لئے ان اغراض اور محرکات کا خیال بھی ضروری ہے جن کو دوسرے شاید معلوم کرنے سے قاصر رہیں۔ لیکن اگر مقابلہ آمیز مطالعہ سے نظر کو تیز اور توجہ کو بیدار کر لیا جائے تو اس قسم کی

تحلیل میں بڑی امداد ملے گی۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ ارتقائی مطالعہ سے اخلاقیت کی متحرک و تدریجی نوعیت پر روشنی پڑتی ہے۔ اگر ہم محض حال سے بحث کریں تو بہت ممکن ہے یہ گمان ہو جائے کہ اخلاقی زندگی زندگی ہی نہیں یعنی ایک عمل جاری اور ایسی شئے نہیں ہے جو اب تک برابر بن رہی ہے اور تکمیل کو نہیں پہنچی۔ بلکہ ایک غیر متحرک و غیر متغیر شئے ہے۔ اخلاقی ترقی اور اخلاقی نظام دونوں اپنا وجود رکھتے ہیں۔ گو یہ بات خود اخلاقی کردار کی نوعیت کی تحلیل سے پایۂ ثبوت کو پہنچ سکتی ہے لیکن اس کے نشو و نما کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو اس سے اس کی زیادہ وضاحت ہو جائے گی۔ لہٰذا زمانۂ حال کے اخلاقی شعور اور اس کے احکام کی تحلیل سے قبل ہم اخلاق کے ابتدائی مدارج اور سادہ حالتوں سے بحث کریں گے۔

نظریہ اور عمل آخر کار اگر ہم اخلاقی اصولوں کے دریافت کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ان اصولوں سے زندگی کے حل طلب مسائل میں امداد ملنی چاہیئے۔ دیگر علوم عملی دنیا میں کار آمد ہوں یا نہ ہوں لیکن کم از کم اخلاقیات کے لئے عملی قدر و قیمت کا ہونا ضروری ہے۔ حیات انسانی کی اس نمائش گاہ میں تماشائی ہونا تو صرف خداوند عالم اور اس کے ملایکہ ہی کے لیے ہے۔ انسان کے لئے تو محض عمل ہے۔ اب یہ عمل نیک کرے یا بد، باعث خیر ہو یا باعث شر اس کا انحصار خود اس کی ذات پر ہے۔ اگر وہ اپنے کردار پر انسانی نظام و ترقی کے عام اصولوں کی روشنی میں غور و فکر کر چکا ہے تو اس کو نسبتاً زیادہ سمجھ بوجھ کر اور زیادہ آزادی کے ساتھ عمل کرنے کے قابل ہونا چاہیئے اور اس کو وہ تسکین و طمانیت نصیب ہونی چاہیئے جو اندھا دھند اور دوسروں کی دیکھا دیکھی عمل کے مقابلہ میں علمی اور حکیمانہ طریقہ سے ہوتی ہے۔ کردار کے مطالعہ کے متعلق سقراط کا یہ قول مشہور ہے کہ "وہ زندگی جس کی جانچ پڑتال نہ کی گئی ہو انسان کے شایان شان نہیں ہے"۔

(۲) معیار اخلاق

اس مقام پر اخلاقی کردار کا صحیح اور علمی مفہوم تو بیان کرنا مقصود نہیں کیونکہ

اس کے لئے تو دوسرا حصہ مخصوص ہے لیکن پہلے حصہ میں مبادی اخلاق کا پتہ لگانے کے لئے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ایک قسم کا خاکہ مرتب کر دیں جس سے متعلم کو یہ معلوم ہو جائے کہ تحقیق کے ابتدائی مدارج میں اس کو کونسی شئے تلاش کرنی چاہیئے اور وہ راہ میں بھٹکنے سے محفوظ ہے۔

اخلاق کی بعض خصوصیات تو اس طرح معلوم ہوتی ہیں کہ ایک وقت معین کے کردار اخلاقی کو لیکر اس کے اجزا و عناصر کی تشریح کی جائے اور بعض اس طرح سے معلوم ہوتی ہیں کہ اس کے ابتدائی مدارج کا بعد کے مدارج سے مقابلہ کیا جائے۔

ایک وقت معین کی اخلاقی زندگی کے خصوصیات

ان خصوصیات کی پہلی قسم کا پتہ اس طرح چلتا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض اوقات تو ہماری توجہ اس امر پر ہوتی ہے کہ کونسا فعل صادر ہوا یا کس فعل کا ارادہ کیا گیا ہے اور بعض اوقات اس پر کہ فلاں فعل کیوں اور کیونکر عمل میں آیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ دونوں پہلو باہم اسس قدر متباین و ممیز ثابت نہ ہوں لیکن عام زندگی میں ان الفاظ کا استعمال ہوتا ہے اور اخلاقی نظریات کے اندر ان میں سے کبھی ایک پہلو اور کبھی دوسرا اہم قرار دیا گیا ہے۔ جب ہم سے یہ کہا جاتا ہے کہ صلح پسند رہو، سچ بولو یا اکثر افراد بنی نوع کی مسرت و بہبودی کو اپنا نصب العین قرار دو تو ایک خاص فعل کے کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ جب ہم پر یہ تاکید ہوتی ہے کہ حق کہو صاف باطن ہو تو اس صورت میں ایسا طرز عمل اختیار کرنے کی فرمایش کی جاتی ہے جو بہت سے افعال کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک اخبار ایک عمدہ تجویز کی تائید کرتا ہے۔ بلاشبہ یہ ایک اچھا فعل ہے۔ لیکن سوال یہ ہوتا ہے کہ اس کے اس فعل کا محرک کیا ہے؟ اگر لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا محرک کوئی خود غرضی ہے تو کہتے ہیں "صاحب! اس کو ملک کی اصلاح سے کیا غرض ہے اپنے مطلب کی خاطر کہہ رہا ہے" دوسری طرف صرف اخلاص ہی کافی نہیں۔ اگر کوئی شخص نہایت ہی صفائی اور سچائی سے ایسی تجویز کی تائید کرے جس سے وہ قوم کے روپیہ سے دولتمند بن سکے تو ہم اس

کو بھی برا کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی توضیح ہی اس بات پر کافی دلیل ہے کہ اس کو دوسروں کی مطلق پروا نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک بڑا اخلاقی فلسفی یہ کہتا ہے کہ محض سمجھ بوجھ کر عقل سے کام کرنا کافی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس امر کا بھی مدعی ہے کہ اس سے یہ نکلتا ہے کہ ہر انسان کو بجائے خود محض وسیلہ نہیں بلکہ غایت سمجھا جائے اور یہ بات ایک خاص قسم کے عمل کی داعی ہے۔ لہذا موجودہ غرض کے لئے ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ جو عمل کیا جاتا ہے یا جس فعل کا ارادہ ہوتا ہے "اور جس طرح اور جس وجہ سے ہوتا ہے" ہمارے اخلاقی احکام دونوں سے متعلق ہوتے ہیں ان دونوں پہلوؤں کو بعض اوقات مادہ اور "صورت" یا "مرضی" اور "انداز خیال" کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ آئندہ چل کر ہم ان پہلوؤں کو نسبتہً زیادہ لفظوں یعنی "کیا" اور "کیونکہ" سے تعبیر کریں گے۔

"کیا" معیار اخلاق کی حیثیت سے

اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے "کیونکہ" سے قطع نظر کرلیں اور صرف "کیا" کو پیش نظر رکھیں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ احکام صادر کرتے وقت دو پہلو پیش نظر ہوتے ہیں اول خود نفس انسانی کا علو و نائت دوسرے وہ سلوک جو دیگر بنی نوع کے ساتھ وہ کرتا ہے۔

نفس کے علو و نائت کے امتیاز کی کئی صورتیں ہیں۔ کہتے ہیں کہ فلاں شخص اپنی خواہشوں کا بندہ ہے۔ فلاں کو روپیہ کی طمع ہے فلاں ایسی حرص رکھتا ہے جو کسی طرح پوری ہی نہیں ہوتی۔ ان جذبات کے مقابلہ میں ہم درستی، مراقبہ، مذہب کی تعریف سنتے ہیں۔ تاکید ہوتی ہے کہ معاملات پر نیک نفسی سے غور کرو روحانی زندگی کے مقابلہ میں مادی زندگی لائی جاتی ہے۔ یعنی لطیف کا کثیف سے اور شریف کا رذیل سے مقابلہ کیا جاتا ہے۔ جن صورتوں میں اس کی تعبیر کی گئی ہے وہ کتنی ہی گمراہ کن و غلط کیوں نہ ہوں لیکن مخالف محرکات کی واقعیت میں کلام نہیں ہوتا جو نظریۂ اثنینیت کا باعث بنتے ہیں۔ اس کی اصل بالکل ظاہر ہے اگر انسان میں خود حفاظتی اور صنفی جبلت نہ ہوتی تو آج اس کا وجود دنیا میں نہ ہوتا۔ یہ جذبات انسان پر نہایت

آسانی سے غالب آسکتے ہیں۔ لیکن اس کی بقا کے لئے یہ بھی اسی قدر ضروری ہے کہ وہ ان جذبات اور جبلتوں کو دیگر محرکات کے ذریعہ سے قابو میں رکھے۔ اس سے پہلے کہ وہ بہترین قسم کی زندگی تک پہنچ سکے اُس کو اپنے لئے اعلیٰ اغراض کی ایک نئی دنیا پیدا کرنی پڑتی ہے، جبلت واشتہا کو اس معنی کر کے فطری کہہ سکتے ہیں کہ ان سے انسانی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ لیکن ذہنی و روحانی زندگی بقول ارسطو اس اعتبار سے فطری کہلانے کی مستحق ہے کہ صرف اسی قسم کی زندگی میں فطرت انسانی کامل طور پر ترقی کر سکتی ہے۔

"کیا" کے دوسرے پہلو یعنی دوسروں کے ساتھ سلوک پر اس وقت بحث کرنا چنداں ضروری نہیں عدل وانصاف رحم وایثار مستحسن وخیر ہیں ناانصافی، بے رحمی وخود غرضی خطا وشر ہیں۔

"کیونکہ" کی تحلیل صواب وخیر۔ اب تک "صواب" و "خیر" کو ہم نے بلا امتیاز استعمال کیا ہے۔ ممکن ہے آخر کار یہ صحیح بھی ثابت ہو جائے۔ اگر ایک فعل صائب ہے تو اولیاً وابلال تک اس کو خیر خیال کر سکتے ہیں اگر کوئی فعل صحیح معنی میں خیر ہے تو ضرور ہے کہ وہ صائب بھی خیال کیا جائے لیکن ظاہر ہے کہ کردار کے صواب وخیر پر نظر ڈالنے کے دو پہلو ہیں۔ ہم یہ بات "کیا" پر بحث کرتے ہوئے بیان کر دیتے لیکن "کیونکہ" کے ذیل میں اس کا بیان زیادہ اہم وبرمحل معلوم ہوتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ کردار پر جب ہم صواب کا حکم لگاتے ہیں تو اس وقت ہماری حیثیت ایک قاضی یا جج کی سی ہوتی ہے۔ ہم فعل کو ایک خاص معیار پر رکھ کر پرکھتے ہیں۔ اس معیار کو ہم اخلاقی قانون خیال کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسا قانون ہوتا ہے جس کی ہم کو اطاعت کرنی چاہیئے اس کے اقتدار کا ہم احترام کرتے اور اپنے آپ کو اس کی پابندی کا ذمہ دار گردانتے ہیں، یہ معیار ہماری خواہشات و محرکات کے لئے بمنزلہ ایک قید کے ہوتا ہے، جو شخص اس قسم کے قانون کو تسلیم کرتا ہے اور اپنا فرض معلوم کر کے اس پر عمل کرنے کے لئے بیچین رہتا ہے اس کو ہم حق شناس کہتے ہیں۔ وہ اپنے جذبات وہیجانات پر قابو

رکھتا ہے اس لحاظ سے صاحب ضبط کہلاتا ہے، وہ اپنے کردار کو اس معیار کے پورے طور پر مطابق کرنے کی کوشش کرتا ہے اس اعتبار سے اس کو راستباز و قابل اعتبار کہتے ہیں۔

جب ہم خیر کا خیال کرتے ہیں تو اس وقت ہم کردار پر نفع کے نقطۂ نظر سے غور کرتے ہیں ہم اس شے کا خیال کرتے ہیں جو قابل خواہش ہے۔ یہ بھی ایک قسم کا معیار ہے لیکن یہ معیار قانون نہیں بلکہ ایک ایسی غایت ہے جو ہمارے پیش نظر ہونی چاہیئے۔ ہم اس کو پسند کر کے اختیار کرتے ہیں نہ کہ اپنے آپ کو اس کا ماتحت و تابع بناتے ہیں۔ حق شناس انسان کو اگر اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو وہ حقیقی خیر کا جویاں نظر آئے گا، وہ اس کے بجائے کہ کسی ظاہری خیر کو بغیر غور و فکر کے اختیار کر کے محض خواہش کا اتباع کرے، اپنی غایتوں کو جانچتا اور ایک نصب العین قایم کرتا ہے۔ جس حد تک کہ ایک اچھے آدمی کے نصب العین اس کی خواہشوں کی رہبری کرتے ہیں اسی حد تک وہ صاف باطن اور صادق کہلانے کا مستحق ہوتا ہے یعنی وہ نیک کام کو سزا کے خوف یا نفع کے خیال سے نہیں کرتا بلکہ اس کو صرف اسی کی خاطر انجام دیتا ہے، جس طرح کہ حق شناس آدمی احساس فرض اور احترام ضوابط ہی کے خیال سے عمل کرتا ہے، اس کے علاوہ اور کوئی محرک نہیں ہوتا۔

اخلاقی خصوصیات کا خلاصہ

اخلاقی زندگی جب اپنے کمال پر ہو اس وقت اس کا مطالعہ کرنے سے جو اس کی اصل خصوصیات معلوم ہوتی ہیں ان کو ہم مندرجۂ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں۔

"کیا"، کے دو پہلو ہیں:-

(۱) ایک طرف تو تصوری اغراض مثلاً علم و فن آزادی حقوق اور روحانی

زندگی کا غلبہ ہے۔

(۲) دوسری طرف بنی نوع کا خیال ہے جس کے ذیل میں ہمدردی و سخاوت وغیرہ آتے ہیں۔

"کیونکہ" کے بھی دو اہم پہلو ہیں

(۱) اوّل کسی معیار کو تسلیم کرنا جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ بطور پابندی اور قید کے اپنے اوپر ایک قانون کو عاید کرنا۔ یا یہ کہ معیار قیمت کے لحاظ سے ایک نصب العین قایم کرنا۔

(۲) احساس فرض و احترام قانون کی سچی محبت مو خر الذکر تقسیم کے ہر دو جز حق شناسی کی حالت میں پائے جاتے ہیں۔

ارتقائے اخلاقی علمائے نفسیات کردار کے تین درجے بیان کرتے ہیں (۱) فعل جبلی (۲) توجہ اس درجہ میں شعوری تمثالات عمل کی رہبری کرتی ہیں یہی تدبیر خواہش اور پسند کا درجہ ہے (۳) تیسرے عادت۔ اس درجہ میں سابقہ عمل جو راہ قایم کر دیتا ہے اس کے لحاظ سے شعور کے ایک طرف تو موروثی اضطراری اور خود بخود ہو جانے والے افعال ہوتے ہیں اور دوسری طرف اکتسابی عادتی افعال اور یہ خود ان کے مابین ایک عجب قسم کا درمیانی درجہ رکھتا ہے۔ جس موقع پر جبلت کا ابتدائی سرمایہ کام نہیں دیتا یا جب ایسی تحریکیں پیدا ہوتی ہیں جن پر عمل پیرا ہونے کے لئے انسان کا جسمانی نظام تیار نہیں ہوتا تو شعور عالم وجود میں آتا ہے۔ شعور مختلف حرکات میں سے صرف ایسی حرکت کو اختیار کرتا ہے جو ضرورت کے مطابق ہوتی ہے۔ جب یہ حرکت عادت میں داخل ہو جاتی ہے تو پھر شعور اس طرف توجہ نہیں کرتا بلکہ ان امور کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے جن کے لئے عادتی حرکات اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی ہیں اور جن کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اگر اس نفسیاتی تحقیق کو اخلاقی نشو و نما پر منطبق کریں تو صرف اس قدر اور اضافہ کرنا پڑتا ہے کہ ان میں عمل کا بار بار اعادہ ہوتا ہے۔ ابتدا تو جبلیت سے ہوتی ہے لیکن ما بعد کے ہر اعادہ کے لئے یہ ضروری نہیں بلکہ خود عادتوں سے اس کا آغاز ہوتا ہے کیونکہ انسان کے ایک خاص سن یا ارتقائے قومی کے ایک خاص درجہ میں جو عادت قایم ہوتی ہے وہ زیادہ پیچیدہ حالتوں

میں ناکافی ثابت ہوتی ہے مثلاً اگر بچہ گھر چھوڑ کر نکل جاتا ہے یا وحشی قبیلہ زراعتی زندگی اختیار کر لیتا ہے تو ایسی حالتوں میں پرانی عادتیں نئی ضروریات کے لئے کافی نہیں ہوتیں از سر نو توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ انسان تفکر و تعمق سے کام لیتا ہے۔ اگر اس کوشش کا نتیجہ خاطر خواہ ہوتا ہے تو نئی عادتیں لیکن بلند تر سطح پر قائم ہوتی ہیں۔ کیونکہ نئی عادات اور نئی سیرت میں نسبتۃً زیادہ عقل و ذہانت پائی جاتی ہے پہلے درجہ کو جو خالص جبلی افعال کی منزل ہے ہم اخلاقی کردار نہیں کہتے لیکن بداخلاقی بھی نہیں بلکہ محض غیر اخلاقی ہے۔ دوسرا درجہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اخلاق کی پیدائش ہنوز معرض عمل میں ہے۔ اس میں وہ عمل تغیر بھی شامل ہے جو فطری تحریک کو خواہش اور پھر نیت میں بدل دیتا ہے اس درجہ میں اول تو متضاد و مخالف اغراض انسان کے سامنے آتی ہیں جن کی قدر و قیمت پر وہ غور و فکر کرتا ہے اور آخر میں کسی ایک کو پسند کرتا ہے۔ جب ہم قومی ترقی پر بحث کریں گے تو قدیم گروہی زندگی اور اس کے رسم و رواج سے نسبتۃً اعلیٰ تمدن اور شعوری و اخلاقی زندگی میں جو تغیر ہوگا اس سے اس کی تشریح ہو جائے گی۔ تیسرا درجہ اس اخلاقی عمل کی منزل مقصود ہے۔ یہ باقاعدہ اور مرتب سیرت ہے۔ لیکن واضح رہے کہ یہ باقاعدگی و ترتیب محض اضافی ہوتی ہے ایک نیک شخص چند اچھی عادات پیدا کر لیتا ہے یا ایک اچھا گروہ بعض اخلاقی قوانین کو اپنا طریق کار بنا لیتا ہے لیکن جب تک وہ فرد یا گروہ غیر متغیر عالم میں نہ ہو نئے حالات و مسائل کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ عادتیں اپنے وقت میں کتنی ہی عمدہ کیوں نہ ہوں لیکن ہمیشہ نئے انتخاب اور نئی قیمت بخیاں ضرور ہوتی ہیں گی ایسی سیرت تو جو ہر حالت میں ایک مقررہ طریقہ پر خود بخود کام کرتی ہے در اصل اچھی خاصی مشین ہوگی۔ لہذا فعلی شعوری اخلاق کا درجہ اس عمل کی دوسری منزل ہے اور اب اسی پر ہم اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں۔

پہلے درجہ سے دوسرے درجہ میں جو اخلاقی ترقی ہوتی ہے اس کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ یہ وہ عمل ہے جس سے انسان زیادہ سمجھ دار زیادہ مہذب

اور زیادہ صاحب اخلاق ہوتا جاتا ہے، ان میں سے ہر پہلو کی ہم مختصر سی تشریح کیے دیتے ہیں۔

عقلی بازعمل

حیات و نموِ جسم کی مقدم ترین ضرورت ہے اس لئے ابتدائی جبلتیں اور تحریکیں غذا حفاظت نفس اور دیگر فوری ضروریات ہی سے متعلق ہوتی ہیں۔ وحشی انسان کھاتے پیتے لڑتے اور اپنے رہنے کے لئے جھونپڑے وغیرہ بناتے ہیں، اولاد کو کھلاتے اور پرورش کرتے ہیں۔ ارتقائے عقلی کے یہ معنی ہیں کہ انسان پہلے انہیں ضروریات کو پورا کرنے میں زیادہ ذکاوت و ذہانت سے کام لے۔ اس کا اظہار بہتر ہنرمندانہ افعال مثلاً صنعت، حرفت، تجارت اور ایسے وسایل کے کام میں لانے سے ہوتا ہے جو انسان کی قوت و مسرت کو زیادہ کرتے ہیں لیکن کردار میں عقلیت کا پہلو پیدا کرنے کے یہ معنی ہیں کہ انسان اپنے لئے نئی غایات پیدا کرے۔ اس سے نہ صرف یہ ہوتا ہے کہ انسان جس شئے کو چاہیئے اس کو لے سکتا ہے بلکہ اس سے وہ اشیا بھی بدل جاتی ہیں جن کو وہ پہلے چاہتا تھا۔ خارجی طور پر اس کا اظہار اُن چیزوں سے ہوتا ہے جو انسان اپنے لئے بناتا اور جس طرح وہ اپنے آپ کو مشغول رکھتا ہے۔ غذا اور مکان تو اس کے لئے ضروری ہے لیکن وہ معابد و اصنام بھی بناتا ہے، شعر بھی کہتا ہے۔ وہ دنیا کے متعلق افسانہ بھی گھڑتا اور نظریات بھی قایم کرتا ہے۔ تجارت اور حکومت میں وہ بڑے بڑے مشکل کام بھی انجام دیتا ہے اور یہ سب اپنی جسمانی ضروریات پورا کرنے کے لئے نہیں بلکہ قوت پیدا کرنے کے لئے وہ ایک خانگی زندگی کی بنیاد ڈالتا ہے جس کو مذہب اور فنون لطیفہ ایک بلند سطح تک پہنچا دیتے ہیں۔ اب اس کی زندگی محض خور و نوش تک ہی محدود نہیں رہتی بلکہ رفتہ رفتہ عقلی بن جاتی ہے۔ نفسیات کی رو سے اس کی توجیہ یوں ہو سکتی کہ ابتداً تو ہم کو وہ چیزیں مطلوب ہوتی ہیں جو ہمارے جسم کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ لیکن تھوڑے ہی عرصہ کے بعد ہم ان چیزوں کی خواہش کرنے لگتے ہیں جن سے ہمارے ذہن کو دلچسپی ہوتی ہے۔ جب حافظہ تخیل اور عقل کی مدد سے ایک نسبتہً

زیادہ مسلسل مستقل اور بہت ہی تنظیم یافتہ ذات قایم ہو جاتی ہے تو ہم کو اپنی خاطر کی تسلی کے لئے خیر کی نسبتہً زیادہ مستقل اور اعلیٰ قسم کی ضرورت ہوتی ہے اس سے وہ اختلاف پیدا ہوتا ہے جو مادی اور تصوری دا نوں میں ہے اور جس کی دوسرے لفظوں میں دنیاوی' اور روحانی سے تعبیر ہو سکتی ہے۔

اجتماعی سازی عمل

تمدنی ترقی کے معنی یہ ہیں کہ انسان کی دیگر افراد بنی نوع سے تعلقات پیدا کرنے کی قابلیت بڑھے۔ عقلی نشو و نما کی طرح یہ بھی وسیلہ اور غایت دونوں ہے۔ اس کی ابتدا بھی بعض جبلتوں سے ہوتی ہے مثلاً جنسی خواہش' باہم مل کر رہنے کا مادہ' اولاد کی محبت باہمی امداد و اعانت کی بعض ضروریات وغیرہ لیکن یہ تعلقات بہت ہی مختلف قسم کے افعال کا باعث ہوتے ہیں جن کے لئے نئی قوتوں اور نئی غایتوں کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ زبان کا شمار اس قسم کی اولین کوششوں میں ہے اور یہی وہ پہلا قدم ہے جو انسان عمل تر اجتماعی سازی کی طرف اٹھاتا ہے ہر قسم کے کام میں باہمی امداد و اعانت خدمات اور اشیا کا باہمی تبادلہ فنون میں شرکت جن کا تعلق اجتماعی زندگی سے عام مقاصد کے لئے اجتماع' رشتہ داری' خاندان' حکومت و مذہب ان سب چیزوں سے افراد کی قوت میں بیحد اضافہ ہوتا ہے۔ دوسری طرف جب انسان یہ تعلقات پیدا کر لیتا ہے اور ان تمام جماعتوں کا فرد بن جاتا ہے تو لازمی ہے کہ خود اس کی اغراض میں بھی انقلاب واقع ہو۔ از روئے نفسیات یہ وہ عمل ہے جس سے اجتماعی شخصیت قایم ہوتی ہے۔ نقل و تقلید ایما و اشارہ ہمدردی و ہم غرضی اس قسم کی شخصیت کے قایم کرنے میں ممد و معاون ہوتی ہیں۔ جب مختلف جبلتیں جذبات و مقاصد منتظم ہو کے ایک متحدہ تشکل اختیار کر لیتے ہیں تو دوسروں کی اغراض کا ان اغراض کے بالمقابل رکھنا ممکن ہو جاتا ہے جن کا مرکز انسان کا نسبتہً انفرادی نفع ہوتا ہے اب ذی شعور انانیت و اعیانیت یعنی استئثار و ایثار قایم اور اپنی اور دوسروں کی اغراض حقوق و انصاف کی سطح تک بلند ہو جاتی ہیں۔

کردار کو اخلاقی بنانے کے لیے کس شئے کی ضرورت ہے

مذکورہ بالا ساری ترقی صحیح معنی میں اخلاقی ترقی کہلانے کے مستحق نہیں کیونکہ زیادہ معقول و زیادہ متمدن کردار کی طرف یہ ترقی کو

اخلاق کی ایک ناگزیر شرط ہے لیکن صرف یہی شرط نہیں ہے۔ اس کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ زیادہ معقول اور زیادہ متمدن کردار کو اچھا ہی سمجھا جائے۔ اس لئے اس میں جستجو اور پسند ضروری ہے یا بہ الفاظ دیگر جس قانون کو سوسائٹی یا عقل اپنے لئے تجویز کرے اس کے لئے ضروری ہے کہ شعوری طور پر یہ صحیح و صائب ہی سمجھا جائے۔ وہ معیار کے طور پر استعمال ہو اور اس کی پابندی کی جائے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعلیٰ اور ادنیٰ میں جو اختلاف ہے وہ محض اختلاف مذاق نہیں بلکہ شعوری مقصد کا اختلاف ہے یہ اپنے اور پرائے کے فرق کو شخصی حقوق اور انصاف کھلی خود غرضی یا ایک نیتی کی سطح تک بلند کر دیتا ہے نیز اس سے عقلی اور اجتماعی پسندیدگی کی تنظیم کے لئے ایسی بنیاد مل جاتی ہے جس کی وجہ سے جو ترقی ہو چکی ہے وہ ہمیشہ کے لئے یقینی ہو جائے توجہ میلان و فرض کی کشمکش اور شعوری پسند سے نئے نتائج کی طرف رخ کرتے ہیں۔ ارسطو نے ان امور کی وضاحت کی ہے۔

لیکن اس بارے میں فضائل اور فنون میں اختلاف ہے فنی چیزوں کی خوبی خود ان کے اندر ہوتی ہے لہذا ان کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ جب تیار ہو جائیں تو ایک خاص کیفیت رکھتے ہوں لیکن فضائل کا حال مختلف ہے۔ ان کی صورت میں اگر وہ فعل جس کے متعلق انصاف یا اعتدال کا حکم لگاتا ہے محض ایک خاص کیفیت ہی رکھتا ہے تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں شخص انصاف یا اعتدال سے کام لے رہا ہے فعل کے کرنے کے وقت فاعل کے ذہن کی کیفیت بھی ایک خاص قسم کی ہونی چاہیئے۔ اس کو اول تو اس کا علم ہونا چاہیئے۔ کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ دوسرے اس کو انتخاب سے کام لینا چاہیئے۔ اور فعل کو خود اسی کی خاطر انتخاب کرنا چاہیئے۔ تیسرے یہ ضروری ہے کہ اس کا فعل ایک مقررہ اور مستقل سیرت کا اظہار ہوتا ہو۔

اخلاق کی ارتقائی خصوصیات کا خلاصہ

اس پورے دور کی تین منزلیں ہیں (۱) جبلی یا عادتی عمل (۲) وہ عمل جو توجہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس میں شعوری مداخلت و اصلاح ضروری ہے (۳) ایسے کردار کا عادات

اور نسبتہً بلند پایہ ذات کی شکل میں منظم ہو جانا جس کی رہنمائی بحالت شعور کی گئی ہو۔ اسی کو سیرت کہتے ہیں پہلی منزل سے دوسری اور اس کے بعد کی زندگی کے تین پہلو ہیں۔

(۱) یہ ایک ایسا عمل ہے جس سے عقلیت و تصوریت پیدا ہوتی ہے۔ عقل و گیگیر غایتوں کے حصول کا وسیلہ بھی ہوتی ہے اور ان کا تعین بھی کرتی ہے۔

(۲) اس عمل سے اجتماعیت پیدا ہوتی ہے جمعیت سے افراد کو تقویت بھی حاصل ہوتی ہے اور ان کی حالت بھی یکسر بدل جاتی ہے۔

(۳) یہ وہ عمل ہے جس سے خود کردار بنتا ہے جو تمام تر تفکیر اندازہ اور تنقید کی غایت ہے۔ اس میں بجا، فرض، نیکی اور اچھائی کے اخلاقی تصورات متعین طور پر ظاہر ہوتے ہیں۔

تقسیم بحث

حصۂ اول میں ہم قبایلی اور گروہی زندگی کے چند اہم پہلو دکھا کر اخلاقی ارتقا کا خاکہ کھینچیں گے اس کے بعد بنی اسرائیل یونان قدیم اور موجودہ تمدن کی چند مثالیں بیان کریں گے۔

حصۂ دوم میں اخلاقی زندگی یا کردار کی اندرونی اور شخصی خصوصیات کی تحلیل کی جائے گی فعل اخلاقی کا مفہوم صاف کرنے اور اخلاقی زندگی کے متعلق چند مشہور نظریات پیش کرنے کے بعد ہم "صواب" و "خیر" "فرض" فضیلت کے مفہوم کی تحقیق کریں گے اس کے بعد ان اصولوں کو دریافت کریں گے جو اخلاقی احکام اور اخلاقی کردار میں مضمر ہیں۔

حصۂ سوم میں کردار سے اس حیثیت سے بحث کی جائے گی کہ گویا سوسائٹی کا عمل ہے۔ اس ذیل میں ہم ایک عام نظر ڈالنے کے بجائے کردار کے تین خاص اور اہم پہلوؤں کی طرف متوجہ ہوں گے سیاسی حقوق

وظایف، دولت کی پیداوار تقسیم اور ملکیت اور آخر میں خانگی اور خاندانی زندگی کے تعلقات اور تمام ایسے مسایل سے بحث کریں گے جو تا حال تصفیہ طلب ہیں اور خود متعلم سے غور و خوض کے داعی ہوں گے۔ کیونکہ شہری ہونے کی حیثیت سے ان اہم معاملات پر اس کی بھی کوئی رائے ہونی چاہیئے

پہلا حصہ

باب ۲

(۱) قدیم زمانہ کی گروہی زندگی

اخلاقی زندگی کی اصل اور اس کا نشو و نما سمجھنے کے لیے قدیم اجتماع یا سوسائٹی کا حال جاننا ضروری ہے اس کے متعلق گو بہت سے امور غیر متحقق ہیں تاہم ایک حقیقت ایسی ہے جس کا کوئی انکار نہیں کرتا۔ اور وہ یہ ہے کہ اس کے اندر قبائلی اور گروہی زندگی کا اثر غالب ہے۔ اس کا یہ منشا نہیں کہ قدیم زمانہ میں تمام قومیں ایک ہی طرح کے جتھوں میں زندگی بسر کرتی تھیں یا ان کے اتحاد و اتفاق کی حالت یکساں تھی۔ مگر اس میں شک نہیں کہ زمانہ حال کی مہذب قوموں کے اسلاف بالعموم ایسے گروہوں میں زندگی بسر کرتے تھے جن کا خاکہ ہم اس باب میں پیش کریں گے اور ان گروہوں کے نمونے یا ان کے آثار اکثر اقوام عالم میں آج تک پائے جاتے ہیں۔

ڈاکٹر گرے مندرجۂ ذیل واقعہ بیان کرتے ہیں۔ ذرا اس پر غور کرو۔ ایک چینی نے اپنی بیوی کے ساتھ مل کر اپنی ماں کو درّوں سے مارا۔ اس کے متعلق مندرجۂ ذیل شاہی فرمان صادر ہوا کہ مجرموں اور سردار قبیلہ کو سزائے موت دی جائے۔ قریب کے ہمسایوں کو اسّی اسّی دُرّے لگا کر جلا وطن کر دیا جائے جس قبیلہ سے

مجرم مرد کا تعلق ہے اس کے سب سے بڑے عالم کو درّے لگا کر شہر بدر کر دیا جائے۔ مجرم کے چچیرے دادا، چچا اور دو بڑے بھائیوں کو سولی دیجائے۔ قبیلہ کے حاکم اور پولیس کے افسر کو کچھ عرصہ کے لئے اپنے اپنے عہدوں سے معطل کر دیا جائے۔ عورت کی ماں کی پیشانی پر چینی زبان میں چار جگہ یہ الفاظ کھود دیئے جائیں کہ اس نے اپنی بیٹی کی تربیت ٹھیک طور پر نہیں کی تھی، اور اس کو کسی دور دراز ملک میں جلا وطن کر دیا جائے۔ اس کے باپ کو آیندہ کوئی علمی سند نہ دیجائے اور درّے مار کر جلا وطن کر دیا جائے۔ مجرموں کی اولاد کے نام بدل دئے جائیں اور ان کے کھیت ایک مدت کے لئے غیر مزروعہ پڑے رہیں۔"

"اسی کے ساتھ اچان کے قصہ کو رکھو جریکو کے مال غنیمت میں سے جو چیزیں یہوواہ کے نام سے مخصوص کر دی گئیں تھیں اچان نے انھیں لے لیا۔ جس کے بعد بنی اسرائیل کو ایک لڑائی میں شکست ہوئی۔ جب اچان کی حرکت معلوم ہوئی تو یوشع اور تمام بنی اسرائیل نے اچان بن زہرہ کو گرفتار کر لیا۔ سنہری چادر اور سونے کی سلاخ کو لے لیا۔ اس کے بیٹوں بیٹیوں اس کے بیل گدھوں، بھیڑوں اور خچروں کو لے لیا۔ اور ان کو سنگسار کر کے آگ لگا دی۔"

ان واقعات کے برعکس کومی کے قوانین ہیں، جو جاپان کا ایک مقامی جتھا ہے جس میں پانچ یا پانچ سے زاید گھرانے شریک ہوتے ہیں۔

"کومی کے افراد ہونے کی حیثیت سے ہمارا یہ فرض ہوگا کہ آپس میں عزیزوں اور قرابت داروں سے بھی زیادہ محبت والفت رکھیں۔ ایک دوسرے کی شادی و غمی میں شریک رہیں۔ اگر کومی میں کوئی شخص بے اصول ثابت ہو یا قانون کے مطابق عمل نہ کرے اس کے ہم سب ذمہ دار ہوں گے۔"

گروہ کے ایک دوسرے پہلو پر سیزر کے اس بیان سے روشنی پڑتی ہے جو اس نے جرمن زمینداری کے متعلق قلمبند کیا ہے کہ:-

"کوئی شخص انفرادی طور پر ایک چپہ بھر بھی زمین نہیں رکھتا۔ کسی کے ذاتی کھیت نہیں ہیں بلکہ ہر سال حاکم یا سردار قبایل کو زمین تقسیم کرتے ہیں۔"

یونانیوں اور آریوں کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اٹیکا میں بہت ہی بعد تک ملکیت اراضی کا یہ قاعدہ تھا کہ زمین فرضی اشخاص مثل دیوتاؤں، گروہوں، خاندانوں اور سیاسی جماعتوں کی ملک تصور کی جاتی تھی۔ جس بنا پر یہ قرابتی گروہ بندی ہوتی تھی اس کو گروٹ یوں بیان کرتا ہے کہ:۔

"تمام فرقے اور قبیلے خواہ بڑے ہوں یا چھوٹے ان سب کی بنا یونانی ذہن کے ایک ہی رجحان اور اصول پر تھی یعنی پرستش اور اسلاف کے تصور کا امتزاج یا یوں سمجھو کہ بعض مذہبی رسوم کو نسل اور قرابتی تعلق کے ساتھ جمع کیا جاتا تھا خواہ وہ تعلق اصلی ہو یا فرضی۔ وہ معبود یا ہیرو جس کے نام سے قربانیاں کی جاتی تھیں اس کو قبیلہ والے اپنا مورث اعلیٰ کہتے تھے اور اپنا سلسلۂ نسب اسی سے ملاتے تھے۔"

ایک اور مصنف قدیم فرقہ بندی پر اس طرح خامہ فرسائی کرتا ہے کہ یہ قدیم زمانہ کے قبیلوں کے افراد میں جو اتحاد تھا وہ نسب، محبت یا جسمانی قوت پر مبنی نہ تھا۔ اس کی بنا مذہب تھی یہ مقدس آگ اور متوفی اسلاف کی پرستش کا رشتہ تھا۔ یہ تعلق کل قبیلہ کو جسم واحد بنا دیتا تھا اور وہ صرف اسی زندگی میں یکجا نہیں رہتے بلکہ دوسرے عالم میں بھی یکجا رہنے کی امید کرتے ہیں۔"

آخر میں ہم کافروں کی قبائلی زندگی سے مندرجۂ ذیل واقعہ نقل کرتے ہیں اس سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں (۱) اس قسم کی زندگی خاص قسم کے جذبات و محسوسات کو ظاہر کرتی ہے (۲) اس میں ایک قوت پائی جاتی ہے جس کا زندگی کی معمولی ضروریات تک میں اظہار ہوتا ہے۔

"کافر یہ خیال کرتا ہے کہ جو شئے میرے جسم و روح کو یکجا کئے ہوئے ہے وہی قبیلہ کے اتحاد کا باعث ہے۔ یورپ کا خاندانی رشتہ "کافروں" کی فرقہ بندی کے اتحاد کے سامنے بالکل کمزور ہے۔ فرقہ کے حقوق کے سامنے شخصی حقوق کی کوئی ہستی نہیں، یہ فرقہ بندی اس قدر کامیاب ثابت ہوئی ہے کہ حامی مساوات کی انتہائی امیدیں اس میں پوری ہو سکتی ہیں۔ اور فرقہ بہ حیثیت مجموعی تن واحد ہونے کا زندہ ثبوت ہے۔ اگلے وقتوں میں جب کوئی سردار کسی "کافر" سے

سفید نسل کے آدمی کے لئے کام کراتا اور کام کرا کے اس سے یہ کہدیتا کہ تمھاری مزدوری میں اس قدر حصہ یا تمھاری تمام کی تمام مزدوری تمھارے سردار کو دیدی گئی ہے تو وہ شکایت تک نہ کرتا اس لئے کہ وہ سمجھتا کہ روپیہ فرقہ کے اندر ہی رہے گا۔ جس بات میں فرقہ کی بہبود و بہتری ہے اسی میں میری بھی ہے۔ اس اتحاد کے متعلق ایک امر خاص طور پر قابل غور ہے کہ یہ بات کسی قانونی دباؤ سے نہ تھی۔ بلکہ ان لوگوں کو خود بخود اس کا احساس ہوا اور خود بخود بغیر کسی اختلاف کے اس پر کاربند ہو گئے۔ اگر فرقہ کے ایک فرد کو آزار پہنچتا تو تمام فرقہ دردمند ہو جاتا تھا، اور محض دکھلاوے کے لئے نہیں بلکہ فی الواقع"

مذکورۂ بالا اقتباسات آریائی سامی مغل اور کافر اقوام سے متعلق تھے۔ ہر قوم میں سے اس قسم کے واقعات دستیاب ہو سکتے ہیں۔ ان سے جس طرز معاشرت کا پتہ چلتا ہے وہ زمانۂ حال کے امریکہ یا یورپ کے باشندوں کے طرز معاشرت سے بالکل مختلف ہے۔ ایک امریکن یا یورپین مختلف جماعتوں سے تعلق رکھتا ہے اور ان میں سے اکثر میں شریک ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کی پیدائش کسی ایک خاندان میں ہوتی ہے لیکن تمام عمر وہ اپنے خاندان میں نہیں رہتا۔ وہ اپنی مرضی کے مطابق اپنے لئے پیشہ، سکونت، رفیق زندگی، سیاسی جماعت، مذہب، حکومت انتخاب کرتا ہے۔ اس کا جی چاہے تو اپنے مکان کو رکھے جی چاہے فروخت کر ڈالے، جی چاہے اپنی جائداد کسی کو ہبہ کر دے مختصر یہ کہ وہ اپنے فعل کے علاوہ اور کسی کے فعل کا ذمہ دار نہیں ہوتا۔ اس وقت وہ اس زندگی کے مقابلہ میں بدرجہا زیادہ "فرد" ہے جس میں کہ یہ تمام تعلقات پہلے ہی سے مقرر و متعین ہوں۔ اس کے برعکس ایسے گروہوں کا فرد جن کا ہم اوپر حوالہ دے گئے ہیں اس کے تعلقات اسی وقت طے ہو جاتے ہیں جب وہ کسی فرقہ یا قبیلہ میں پیدا ہوتا ہے اسی وقت اس کا پیشہ، مذہب، سکونت اور سیاست مقرر ہو جاتی ہے اور شادی بیاہ کے متعلق یہ ہے کہ اگر یہ متعین نہیں ہو جاتا کہ اس کو کس عورت سے شادی کرنی چاہیئے تو کم از کم یہ تو طے ہو جاتا ہے کہ اس کو کس قبیلہ سے اس قسم کا انتخاب کرنا چاہیئے۔ اس سے اس کی

روش میں بڑا فرق واقع ہو جاتا ہے۔ اگر ہم قدیم گروہی زندگی کا بغور مطالعہ کریں تو تقابل کی بنا پر موجودہ اخلاق کی نوعیت اور حیات اخلاقی کے ارتقا کے سمجھنے میں بڑی آسانی ہو جائے گی۔ مذکورۂ بالا اقتباسات سے یہ بات تو ضرور معلوم ہوتی ہے کہ سب سے اہم قسم کا گروہ بہ وقت واحد ایک نسلی یا خاندانی، اور معاشی وسیاسی مذہبی واخلاقی وحدت ہوتا ہے۔ بہرحال ہم سب سے پہلے گروہ کی اہم ترین قسمیں بیان کرتے ہیں۔

(۲) نسلی اور خاندانی گروہ

(۱) نسلی گروہ — نسلی گروہ ایسے اشخاص کا مجموعہ ہوتا ہے جو یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم سب ایک ہی مورث کی اولاد ہیں اور اس لحاظ سے سب کی رگوں میں ایک ہی خون ہے۔ اب یہ کہ وہ سب ایک ہی مورث کی اولاد ہوں یا نہ ہوں اس سے ہمارے بحث پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ممکن ہے خوراک کے فراہم کرنے یا دشمنوں سے لڑنے بھڑنے کی ضرورتوں نے ان کو ایک گروہ کی شکل میں جمع کر دیا ہو۔ لیکن ہم کو اس سے کچھ بحث نہیں۔ ہمارے نزدیک تو صرف قابل غور یہ امر ہے کہ تمام افراد اپنے آپ کو ایک ہی نسل سے خیال کرتے ہوں۔ بعض قبائل میں یہ خیال ہوتا ہے کہ ان کا مورث اعلیٰ کوئی حیوان تھا۔ ایک صورت وہ ہے جس کو توتمی گروہ کہتے ہیں۔ شمالی امریکہ کے انڈین افریقہ اور آسٹریلیا کے قدیم باشندے اسی قسم کے گروہ ہیں۔ شاید سامی قبائل کی بھی ابتدا میں یہی شکل ہو۔ بعض اوقات کوئی ہیرو یا دیوتا مورث اعلیٰ خیال کیا جاتا ہے۔ بہرحال اس اختلاف سے اس نظریہ کی حقیقت پہ کوئی اثر نہیں پڑتا کہ ہر حالت میں گروہ کے افراد کا یہی خیال ہوتا ہے کہ سب کی رگوں میں ایک ہی خون موجزن ہے جس کی بنا پر ہر شخص اپنی زندگی کو عام گروہ کی زندگی کا ایک جز خیال کرتا ہے۔ اس لحاظ سے قرابت کے درجے نہیں ہوتے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ یہ گروہ خاندان کی طرح نہیں ہوتا

کیونکہ خاندان میں زن و شو اصولاً مختلف نسلی گروہوں سے ہوتے ہیں۔ بعض اقوام میں تو البتہ شادی اس امر کی علامت ہوتی ہے کہ بیوی اب شوہر کے نسلی گروہ میں داخل ہو گئی۔ اس صورت میں خاندانی اور نسلی گروہوں میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا۔ لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔

بعض نسلی گروہوں میں اس خیال کو کہ فرد پہلے ایک گروہ کا رکن ہے پھر فرد ہے جماعتی رشتہ داری سے ترقی دی جاتی ہے۔ اس کی رو سے اس کے بجائے کہ میں کسی خاص شخص کو باپ ماں دادا چچا بھائی بہن وغیرہ کہوں، ایک گروہ کے گروہ کو ماں باپ دادا بھائی وغیرہ کر کے خطاب کرتا ہوں اور لوگ جو میرے گروہ میں ہیں وہ بھی ان اشخاص کو ماں باپ دادا بھائی بہن وغیرہ سے خطاب کرتے ہیں۔ قوم ہوائین میں اس قسم کی جماعتی رشتہ داری کا قاعدہ نہایت ہی سادہ ہے، ان میں پشتوں کے اعتبار سے پانچ جماعتیں ہوتی ہیں۔ اول دادا دوم باپ سوم بھائی اور بہنیں چہارم اولاد پنجم اولاد کی اولاد۔ لیکن ان کے ظاہر کرنے کے لئے جو الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں ان سے اس خاص رشتہ کا مفہوم ادا نہیں ہوتا، جیسا یہ الفاظ ہماری زبان ادا کرتے ہیں۔ اس بات کو ذہن نشین کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ پہلی جماعت کا ہر شخص تیسری جماعت کے ہر شخص کا مساوی حیثیت سے دادا ہے۔ تیسری جماعت کا ہر فرد تیسری جماعت کے ہر فرد کا بھائی ہے اور اسی طرح سے چوتھی جماعت کے ہر فرد کا ماں باپ ہے وقس علیٰ ہذا، اسٹریلیا میں جماعتیں زیادہ ہیں اور رشتے نہایت ہی پیچیدہ لیکن اس تعلق کی اہمیت میں کمی نہیں ہوتی بلکہ اس کے برعکس ہر فرد کا دوسری جماعت سے تعلق ایسا اہم معاملہ ہے جس سے اس کو واقف ہونا ضروری ہے۔ اس سے شادی بیاہ کے تعلقات خوراک کی تقسیم آداب صحبت اور عام طرز زندگی بڑی حد تک متعین ہوتا ہے نسلی گروہ کو بنی اسرائیل قبیلہ کہتے تھے۔ یونان، روم، جرمنی، اسکاٹ لینڈ اور آئرلینڈ کے باشندے بھی اسی طرح اس کے لئے خاص خاص اصطلاحات رکھتے تھے۔

(۲) خاندانی گروہ | دو قسم کے خاندانوں کا ذکر ہمارے مطلب کے لئے مفید ہو سکتا ہے۔

اول خاندان مادری۔اس میں عورت اپنے اعزا کے ساتھ رہتی ہے۔ اس کی اولاد اسی کنبہ کی اولاد شمار ہوتی ہے۔ شوہر اور باپ کم و بیش اجنبی اور مہمان خیال کیا جاتا ہے۔ اگر کسی وقت کوئی عداوت ہو جائے اور شوہر کا فرقہ بی بی کے فرقہ کے ساتھ بر سر پیکار ہو، تو شوہر اپنے فرقہ والوں کے ساتھ ہو کر لڑے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرقہ اور خاندان دو مختلف چیزیں ہیں۔ خاندان پدری میں عورت اپنے اعزا سے علیحدہ ہو کر شوہر کے ساتھ رہتی ہے اور آئندہ بھی اس کا فرقہ ہو جاتا ہے۔ رومیوں کے یہاں یہ دستور ہے کہ عورت اپنے فرقہ کو چھوڑ کر باقاعدہ رسمی طور پر شوہر کے فرقہ میں داخل کی جاتی ہے۔ یونانی زبان میں اورسٹیز کا افسانہ مادری اور پدری خاندان میں مخالفت پیدا ہو جانے کی مثال ہے۔ اور شکسپیر کے مشہور ہیرو ہیملٹ کا انھیں حالات میں اپنی ماں کی جان بخشی کر دینا مقابلۃً جدید نقطۂ نظر کو ظاہر کرتا ہے۔

ظاہر ہے اگر پدری خاندان کا رواج ہوگا تو اس سے فرقہ اور کنبہ کے تعلقات باہم ایک دوسرے کے استحکام کا باعث ہوں گے۔ باپ کا جو اولاد سے تعلق ہوتا ہے اس میں اس سے اہم فرق واقع ہو جاتا ہے۔ اور اس سے آبائی مذہب کو نسبتۃً زیادہ مستحکم بنیاد مل جاتی ہے مگر اکثر باتوں میں مادری اور پدری خاندان فی الحقیقت یکساں ہوتے ہیں۔ مثلاً ماحول کی پابندیوں باہمی امداد و اعانت قبائلی ہمدردی اور روایات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا خاندانی گروہ کے متعلق قابل غور یہ امر ہے کہ ہر شخص کسی خاص فرقہ اور اسی طرح کسی نہ کسی خاص خاندان کا فرد ہوتا ہے اور اس کے جذبات و محسوسات اسی کے مطابق ہوتے ہیں۔

(۳) نسلی و خاندانی گروہ معاشی اور اقتصادی جتھے بھی ہوتے تھے

---

(۱) زمین اور گروہ | زمین موجودہ زمانہ کی طرح کسی فرد واحد کی ملک نہ ہو سکتی تھی،

جو اقوام شکار اور گلہ بانی پر بسر اوقات کرتی تھیں ان پر تو اگر جدید قانونی نقطۂ نظر
سے بھی غور کیا جائے تو زمین کسی خاص گروہ کی ملک نظر نہیں آتی۔ لیکن اس کے
باوجود خواہ چھوٹا ہو یا بڑا اپنا خاص محدود علاقہ رکھتا تھا۔ اس کے اندر یہ صحرائی
جانوروں اور مچھلیوں کا شکار کرتا تھا۔ گلہ بان اقوام میں قبیلہ کی چراگاہ کی
حد مقرر ہوتی تھی۔ اس کے کنوئیں علیحدہ ہوا کرتے تھے زراعت کے آغاز سے
ملک کے مفہوم میں زیادہ تعین پیدا ہوا۔ لیکن اب بھی یہ قبیلہ یا خاندان کی
ہوتی تھی فرد کی نہ تھی۔
"زمین فرقہ کی ملک تھی اور فرقہ اس پر آباد ہوتا تھا لہذا فرقہ کا ایک شخص
اس لحاظ سے فرد نہ تھا کہ وہ اس زمین پر آباد ہے یا وہ زمین اس کی ملک ہے بلکہ
وہ اس زمین پر اس لیے آباد ہوتا اور اس کی اغراض اس سے اس لئے وابستہ
تھیں کہ وہ اس فرقہ کا فرد تھا۔"
ہم ابتدا میں یونانی اور جرمن رسم و رواج کا اقتباس درج کر آئے ہیں۔
قدیم آئرلینڈ کے قوانین کے مطالعہ سے قوم کیلٹ کے تیزی درجہ کا پتہ چلتا ہے،
فرقہ کی زمینیں دو قسم کی تھیں۔ اول تو وہ زمین جو خود فرقہ کو دی جاتی تھی،
دوسرے میراثی زمین۔ یہ دوسری قسم کی زمین ذاتی ملک کے طور پر سرداروں
کے قبضہ میں ہوتی تھی۔ ہندوؤں کے یہاں مشترک کنبہ کا رواج اور جنوبی سلونیا
کے باشندوں میں مشترک خاندان کا دستور گروہی ملکیت کی موجودہ مثال
ہیں۔ غذا عبادت اور جائداد تینوں چیزیں ان میں مشترک ہوتی ہیں۔ یہ ایک ہی
گھر میں رہتے اور ایک ہی دستر خوان پر کھاتے ہیں۔ سلاوون کے قوانین سے
یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اجتماعی زندگی پسند کرتے ہیں۔ جس قدر آدمی بڑھتے
جاتے ہیں مشترک خاندان دولتمند ہوتا جاتا ہے" چھتے ہیں جس قدر مکھیاں زیادہ
ہوں گی اسی قدر اس میں شہد زیادہ ہوگا" آئرلینڈ پر جب انگریزوں کا پہلے پہل
تسلط ہوا تو اس وقت ایک بڑی دشواری پیش آئی کہ انگریز جائداد کے متعلق
جدید انفرادی تصور رکھتے تھے اور آئرلینڈ کے باشندے قدیم قبائلی اور
گروہی، اب اس میں وہ حق پر ہو یا نہ ہو مگر آئرلینڈ کا کاشتکار خود کو محض کاشتکار خیال

نہیں کرتا۔ اپنے نزدیک وہ خود کو ایک گروہ کا رکن خیال کرتا ہے جس کے قبضہ میں پہلے زمین تھی۔ اگرچہ وہ قانون سے ثابت نہیں کر سکتا تاہم اس کو اس سے انکار ہے کہ گروہ کا قبضہ توڑ دینا انصاف پر مبنی تھا۔ اوپر ہم نے جس قسم کے قبائل اور خاندانوں کا ذکر کیا ہے وہ محض موجودہ افراد ہی پر مشتمل نہیں ہوتے۔ ان میں ملک گروہ کے موجودہ افراد ہی کی نہیں سمجھی جاتی بلکہ اسلاف اور آیندہ ہونے والی نسلیں بھی اس کی اسی قدر مالک خیال کی جاتی ہیں۔ اس لیے بعض قبائل جو انفرادی قبضہ اور استعمال کو جائز رکھتے ہیں صرف زندگی ہی میں جائز رکھتے ہیں، ان کے یہاں بھی اس کو وراثت یا ہبہ کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کے انتقال کے بعد جائداد کا مالک کل گروہ سمجھا جاتا ہے۔ بعض قبائل میں اولاد تو وارث ہو سکتی ہے لیکن اگر اولاد نہ ہو تو پھر کوئی اور وارث نہیں ہو سکتا۔ کل جائداد گروہ کی ہوتی ہے۔ یورپ میں ایک عرصۂ دراز تک جائداد کو گرجا کے نذر کر دینے کے متعلق مذہبی اور دیوانی قانون میں بڑا اختلاف رہا۔ حاصل اس بحث کا یہ ہے کہ قدیم فرقوں اور خاندانی گروہوں میں زمین کے متعلق ایسے دستور تھے جن سے فرد کی بہبودی گروہ کی فلاح کے ساتھ وابستہ رہتی تھی۔

(ب) جائداد منقولہ | جائداد منقولہ مشتمل اوزار اسلحہ چوپائے وغیرہ کے متعلق رواج مختلف ہے جس صورت میں یہ اشیا خود کسی فرد کی صنعت و کاریگری کا نتیجہ ہوتی ہیں تو بالعموم اسی کی خیال کی جاتی ہیں۔ ایسا اوزار اسلحہ لونڈی، غلام یا کسی خاص صنعت کا حاصل اور اس قسم کی اشیاء بالعموم ذاتی ہوتی ہیں۔ لیکن اگر گروہ متحدہ طور پر کام کرتا ہے تو اس کے نتیجہ میں سب شریک ہوتے ہیں، امریکہ کے قدیم باشندوں میں شکار یا ہرن مچھلیوں وغیرہ کا شکار جب کل گروہ مل کر کرتا ہے تو اس میں کل گروہ شریک ہوتا ہے۔ سلاوی اور انڈین گروہوں میں خاندانی ملک اب بھی اجتماعی خیال کی جاتی ہے، بلکہ بعض فرقوں میں تو عورتیں اور بچے تک عام ملک سمجھے جاتے ہیں۔

(۴) نسلی اور خاندانی گروہ سیاسی حیثیت ہی رکھتے تھے

موجودہ خاندانوں میں والدین کو اولاد پر ایک خاص قسم کا اقتدار حاصل ہوتا ہے۔ لیکن بعض معاملات کے اعتبار سے یہ اقتدار محدود بھی ہے۔ والدین اس کے مجاز نہیں کہ وہ اولاد کو مار ڈالیں یا جاہل رکھیں اس کے برعکس اگر اولاد کوئی سنگین جرم کر آئے تو والدین اس کو گرفتار ہونے سے نہیں بچا سکتے۔ چند امور میں ہم حکومت، اس کے قوانین اور حکام کو سب سے بالا دست مانتے ہیں۔ اس کا فرض ہے کہ جھگڑوں کو چکائے اور جان و مال کی حفاظت کرے۔ بعض کی یہ بھی رائے ہے کہ جب کسی عام غرض کے لئے اتحاد ضروری ہو تو اس کا انتظام بھی حکومت ہی کا فرض ہے۔ قدیم قبائلی زندگی میں اگرچہ قبیلہ یا خاندان سے کوئی بالادست اقتدار تو نہ تھا پھر بھی سیاسی اعتبار سے گروہ کی ایک قسم کی سلطنت کی سی حیثیت ضرور ہوتی تھی۔ مگر اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ قدیم گروہ میں شعوری طور پر سیاسی قوتیں شخصی مذہبی اور خانگی تعلقات سے علیحدہ کر لی گئی تھیں۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جس وقت سے حکومت و قانون ان خاندانی اور مذہبی گروہوں سے علیحدہ ہوا ہے اس وقت سے اقتدار کا مفہوم بدل گیا ہے اور حکومت کی نوعیت ہی دگرگوں ہو گئی ہے تاہم اس قدیم گروہ کی بھی ایک سلطنت کی سی شکل تھی۔ یہ محض بے ہنگام مجمع، ارادی اجتماع یا محض کنبہ کے طور پر نہ تھا۔ کیونکہ اول تو کم و بیش یہ ایک منظم جماعت ہوتی تھی۔ دوم اس کو افراد پر اقتدار حاصل تھا اور وہ اس کو حق بجانب خیال کرتے تھے محض جبر و تشدد نہ سمجھتے تھے، سوم یہ کسی کے ماتحت نہ تھا اور اجتماع کی اغراض پوری کرنے کے لئے کم و بیش موثر طریق پر عمل کرتا تھا گروہ کے اس سیاسی پہلو کی تفصیلے کے سردار خاندان کے بزرگ یا عمر رسیدہ اشخاص کی مجلس نمائندگی کرتی تھی۔

گروہ افراد کے اوپر جس طرح حکومت کرتا تھا اس کی مختلف اقوام میں مختلف صورتیں تھیں اس ذیل میں اہم بات یہ ہے کہ اس کو جسمانی آزادی اور زندگی پر اختیار ہوتا ہے۔ بعض صورتوں میں تو یہ اختیارات بیحد وسیع ہوتے ہیں مجرموں کا قتل، قطع اعضا، جسمانی سزا، نوزائیدہ بچوں کو زندہ رکھنا یا نہ رکھنا، منگنیوں کو منظور کرنا، شادیوں میں دلھن کے جہیز اور مہر وغیرہ کا تعین کرنا، قبیلہ کی جائداد کا قبیلہ کی طرف سے انتظام کرنا، یہ تمام امور فرقہ یا قبیلہ کے احاطۂ اقتدار میں ہیں۔ غالباً ان اقتدارات میں سے عورتوں کی شادی بیاہ زیادہ پایدار ثابت ہوا ہے اس کی ایک وجہ شاید یہ ہو کہ گروہ اپنے اس فرد کی تکالیف کو محسوس کرنے پر مجبور تھا جس کی دوسرے گروہ میں شادی ہوئی ہو۔ اس لئے اس کی ذمہ داری میں عورتوں کے ازدواج کا مسئلہ نظرتہً داخل تھا۔

گروہ کی رکنیت ہی سے فرد کو تمام حقوق حاصل ہوتے ہیں

اس زمانہ میں یہ دعوی قانونی حقوق کے متعلق اور بھی زیادہ صادق آتا ہے باہر کے آدمی کو اپنے یہاں زمین خریدنے کی اجازت دینے اس کے دعوے سننے وغیرہ کا حق سلطنت کو ہوتا ہے یہ عموماً ایک حد تک اس کی حفاظت کرتی ہے۔ لیکن اول الذکر حقوق محدود ہو سکتے ہیں۔ چند ہی سال ہوئے کہ چیف جسٹس ٹینے نے کہا تھا کہ حبشیوں کو کوئی ایسا حق حاصل نہیں جس کا سفید نسل کے انسانوں پر احترام واجب ہو۔ اور یہی ممالک متحدہ امریکہ کا موجودہ قانونی نظریہ ہے۔ جن ممالک میں اس طرح نسلی امتیاز وغیرہ کا کوئی قانونی نظریہ نہیں ہے۔ ان میں بھی بیرونی ملک کے آدمی کے ساتھ انصاف ہونا دشوار ہوتا ہے، قدیم زمانہ کے قبائل میں اس اصول پر پوری طرح عمل نظر آتا ہے' انصاف ایک ایسا حق ہے جو پوری طرح اسی شخص کو حاصل ہوتا جو کسی نہ کسی گروہ سے تعلق رکھتا ہو۔ اس کے بغیر اس کا حصول ممکن نہیں۔ فرقہ خاندان یا قریہ میں رہنے والے

توحق رکھتے ہیں، لیکن اجنبی کا کوئی حق نہیں ہے، ایک مہمان کی حیثیت سے اس کی خاطر داری تو ممکن ہے لیکن اس کے ساتھ انصاف خود اس کے گروہ کے علاوہ اور کوئی نہیں کر سکتا۔ صرف گروہ کے اندر رہ کر انسان کا حق دار ہونا ایک ایسی حقیقت ہے جو ہمارے موجودہ قانون دیوانی کی اصل کہی جا سکتی ہے۔ ایک فرقہ کا دوسرے فرقہ سے معاملہ یا ایک قبیلہ اور دوسرے قبیلہ کا قضیہ، جنگ یا گفت و شنید سے طے ہو سکتا ہے، لیکن قانون سے نہیں۔ جس شخص کو کسی گروہ سے تعلق نہیں ہوتا اس کو خارج از قانون کہتے ہیں اور نفس الامری حقیقت بھی یہی ہے۔

سیاسی اور نسلی تعلقات کے اس امتزاج کا لازمی نتیجہ مشترک ذمہ داری اور باہمی تعاون میں تھا، جیسا کہ خونی لڑائیوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس زمانہ کی حکومتیں بعض امور میں ایک دوسرے کو ایک مکمل بالذات کل تصور کرتی ہیں، اگر کسی وحشی قبیلہ کا کوئی فرد کسی مہذب قوم کے شہری کو نقصان پہنچائے تو ضرر رسیدہ فریق اپنی حکومت کی امداد طلب کرتا ہے۔ عام طور سے پہلے وہ حکومت مجرموں کی حوالگی کا مطالبہ کرتی ہے، تاکہ ان پر مقدمہ چلا کر سزا دے۔ اگر مجرموں کو حوالہ نہیں کیا جاتا تو کل فرقہ کے خلاف انتقامی مہم ترتیب دی جاتی ہے اور قصور وار اور بے قصور سب نقصان اٹھاتے ہیں، یا ایسا ہوتا ہے کہ قبیلہ کو کلی یا جزئی طور پر تباہ و برباد کرنے کے بجائے اس کے معاوضہ میں ضرر رسیدہ فریق کی قوم ان سے تاوان وصول کرتی ہے، خواہ روپیہ کی شکل میں ہو یا زمین کی۔ زمانۂ حال میں برطانیہ اور باشندگان افریقہ، جرمنی اور باشندگان افریقہ، فرانس اور مراکش، ریاستہائے متحدہ اور باشندگان فلپائنز چین اور اقوام متمدن کے مابین جو واقعات ہوئے ہیں ان سے متذکرہ خیال بالا کی کافی وضاحت ہوتی ہے، ہر سلطنت اپنے افراد کی دوسری سلطنتوں کے خلاف حفاظت کرتی ہے اگر ان پر دیگر ممالک کے باشندے ظلم کرتے ہیں تو یہ ان کی طرف سے انتقام لیتی ہے۔ ہمیشہ ایک متحدہ جماعت دوسری متحدہ جماعت کے مقابل ہوتی ہے۔ قرون وسطیٰ میں اس اصول کو انفرادی اشخاص کے ذریعہ سے

نافذ کرتے تھے اگر ایک ملک کے تاجروں کو دوسرے ملک کے تاجر دھوکا دیتے
یا ان سے انھیں اپنا قرضہ وصول نہ ہوتا، تو اول الذکر ملک ان کو انتقام کی عام
اجازت دیدیتا۔ وہ آخر الذکر ملک کے ہر باشندے کو لوٹ سکتے اور جب تک
نقصان کی پورے طور پر تلافی نہ ہو جاتی یہی سلسلہ جاری رہتا، اب اس حالت کو
قدیم فرقوں اور قبیلوں میں دیکھو ان میں اتحاد و ارتباط زیادہ ہے۔ کیونکہ ہر فرد
کل قبیلہ سے ذاتی تعلق رکھتا ہے اور قومی رشتہ سے بھی وابستہ ہے عرب آدمی
کا نام لیکر یوں نہیں کہتے تھے کہ زید یا عمرو کا خون ہوا بلکہ یہ کہتے تھے کہ ہمارا
خون بہایا گیا کیونکہ کل قبیلہ ضرر کو محسوس کرتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ
مخالف قبیلہ کا ہر شخص کم و بیش اس کا ذمہ دار ہے مقتول کا سب سے قریبی
رشتہ دار خون کا مدعی خیال کیا جاتا ہے۔ انتقام اس کا اولین فرض ہے باقی
تمام قبیلہ کی ذمہ داری کم و بیش ہوتی ہے۔ گروہ میں ہر شخص کے ساتھ فرد کا سلوک
کیا جاتا ہے۔ اگر وہ اپنی برادری کے بھائی کی بیوی کو بھگالے یا شکار چھین لے
تو گروہ کے مقتدر اشخاص یا قبیلہ کی عام رائے سے اس کو سزا دیجاتی ہے۔
اگر وہ کسی برادری کے بھائی کو مار ڈالتا ہے تو اس کے عوض میں اس کو قتل
تو نہیں کیا جاتا بلکہ نفرت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ بعض اوقات اہل قبیلہ ایسے
شخص کو اپنے میں سے خارج کر دیتے ہیں۔ ان کے یہاں کا اصول یہ ہے کہ
چونکہ مردہ عزیز کی خاطر زندہ عزیز کو مارنا بے سود ہے اس لئے اس کو ہم
قتل تو نہیں کرتے لیکن ہر شخص اس کو نفرت کی نظر سے دیکھتا ہے۔

جس صورت میں ایک چھوٹا گروہ کسی بڑے گروہ کا جز ہوتا ہے مثلاً
جیسے خاندان قبیلہ کا تو ایسی حالت میں ہمارے سامنے اتحاد کی وہ شکل آتی
ہے جس کو اس زمانہ کے لوگ بہت مشکل سے سمجھ سکتے ہیں۔ ہمارے یہاں
جنگ میں اتحاد ہوتا ہے۔ اقوام میں اتحاد ہوتا ہے لیکن جرائم اور قرضوں سے
جس حد تک کہ موجودہ قانون کا تعلق ہے ان میں چند مستثنیات کے علاوہ
کلیتہً اس کو ہم نے عاقل و بالغ شخص کی انفرادی ذمہ داری سے بدل دیا ہے۔
قدیم زمانہ میں بڑے گروہ چھوٹے گروہ سے فرد کا سا سلوک کرتے تھے۔ اچان

کے ساتھ اس کے تمام خاندان کو ہلاک کیا گیا چینیوں کے یہاں ذمہ داری کے مدارج تھے۔ اس کا انحصار قرب قرابت قرب سکونت اور حرفت پر تھا۔ ویلز میں ہتک ونقصان کے لئے دوسری پشت تک کے اعزا اور قتل کے معاملہ میں خونبہا لینے اور خون بہا دینے کے لئے پانچویں پشت تک کے اعزا ذمہ دار خیال کئے جاتے تھے، ایک اور مصنف لکھتا ہے کہ جرمنی میں خون بہا کی ذمہ داری کے مقتول اور قاتل دونوں کی قرب قرابت کے اعتبار سے مدارج تھے۔ اس سے صاف طور پر ظاہر ہے کہ کس حد تک فرد کو قبیلہ کے لا تعداد تعلقات اپنے سے وابستہ کئے رہتے تھے۔

(۵) نسلی و خاندانی گروہ مذہبی حیثیت بھی رکھتا تھا

نسلی و خاندانی گروہ بڑی حد تک مذہب کے ابتدائی اعتقادات و فرائض کو قائم کرتا ہے اس کے برعکس مذہب گروہ کی زندگی کو مکمل کر کے اس میں اہمیت و تقدس کی شان پیدا کر دیتا ہے۔ غیر محسوس طاقتوں سے قرابت اس زمانہ کے مذہب کا اصل اصول تھا۔ مذہبی حیثیت سے نسلی گروہ اپنے میں محسوس اور غیر محسوس دونوں قسم کے افراد کو شمار کرتا ہے۔ اس زمانہ کے مذہب کی اصل خصوصیت وہ غیر محسوس ہستیاں نہیں ہیں جن سے لوگ خوف کھاتے، جن کی خوشامد کرتے اور جنھیں بہ زور سحر قابو میں لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ بلکہ اصل خصوصیت یہ ہے کہ ان کو قرابت دار خیال کیا جاتا ہے۔ ان سے گروہ کے افراد ڈرتے ہیں لیکن ان کا احترام بھی کرتے اور ان کو عزیز بھی رکھتے ہیں۔ قرابت جسمانی و روحانی دونوں طرح کی ہوسکتی ہے، مگر جیسی بھی ہو یہ معبودوں اور ان کے پرستش کرنے والوں کو ہم قوم کر دیتی ہے۔

توتمی گروہ

توتمی گروہوں میں غالب خیال یہ ہوتا ہے کہ گروہ کے تمام افراد میں ایک ہی خون ہے اور کوئی فطری شے کل گروہ کی

مورث اعلیٰ ہے۔ مثلاً آفتاب چاند درخت حیوان وغیرہ۔ حیوان مورث رکھنے والے گروہوں میں سب سے زیادہ دلچسپ اور واضح بیان آسٹریلیا کے بعض قبائل کا ہے۔ جو حال ہی میں دریافت ہوئے ہیں، ان کا خیال یہ ہے کہ ہر نیا بچہ جو پیدا ہوتا ہے اس کے قالب میں گروہ کے کسی پہلے فرد کی روح ہوتی ہے۔ اور یہ مورث اولاً حیوانات نباتات آگ پانی چاند سورج ستاروں وغیرہ سے انسان بنے تھے، ایسے گروہ جس حیوان کو اپنا مورث اعلیٰ خیال کرتے ہیں ان کا بہت احترام کرتے ہیں۔ اور عموماً ان کے مارنے اور کھانے سے پرہیز کرتے ہیں۔ ان میں جس قدر بھی مذہبی رسوم ہوتی ہیں ان کا صرف یہ منشا ہوتا ہے کہ نئے اور نوجوان افراد اس قرابتی سلسلہ کی اہمیت کو اچھی طرح سمجھ لیں جوان کو ایک دوسرے اور توتمی مورث سے متحد کرتا ہے۔ توتمی دیوتا کی مورت کو اسی طرح گروہ کا ایک فرد خیال کرتے ہیں جس طرح کہ گروہ کے دیگر ذی روح انسانوں کو۔

پرستش اسلاف تہذیب کے کسی قدر بلند مرتبہ پر اور بالعموم ان قرابتی اور خاندانی گروہوں میں جو قرابت کے سلسلہ کو ذکور سے منسوب کرتے ہیں، متوفی اسلاف کو گروہ کے غیر محسوس ارکین شمار کیا جاتا ہے۔ اس قسم کی پرستش اسلاف آج کل چین جاپان اور قاف کے بعض قبائل میں بہت رائج ہے۔ زمانہ قدیم کے رومی ٹیوٹن کیلٹ ہندو سب کے یہاں خاندان کے نسلی اور قرابتی دیوتا ہوا کرتے تھے۔ رومیوں کے دیوتا "جینیس" "لیرس" "پینیس" اور بعض اوقات فطری معبودوں کو مثلاً زیوس یا جوپیٹر کو خاندانی اور قرابتی دیوتاؤں کے ساتھ ضم کردیا جاتا تھا۔ اس طرح نسلی اور خاندانی تعلق ہر فرد کے لئے ایک مذہب بن جاتا تھا۔

مذہب گروہ کی تکمیل کرتا ہے ارواح کے ساتھ قرابتی تعلق گروہ کو اس کے اعلیٰ اقتدار کامل اہمیت اور انتہائی بزرگی پر پہنچا دیتا ہے۔ گروہ والے یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ باوجود غیر محسوس ہونے کے یہ ارواح گروہ میں ہر وقت موجود رہتی اور اس کی حفاظت کرتی رہتی ہیں۔ اگر یہ

کائنات فطرت میں سے ہوں تو ان سے انسان کا محتاج فطرت ہونا اور ایک مبہم طریق پر قدرتی قوتوں سے اس کی قرابت داری ظاہر کرتی ہیں۔ اگر متوفی اسلاف ہیں تو ان کے متعلق گروہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ یہ بتو ر طاقتور اور اپنی اولاد کی رہبری اور رہنمائی کرتے رہتے ہیں۔ گروہ کے کسی بڑے ہیرو یا بزرگ کی حکمت شجاعت محبت حتیٰ کہ قوت میں بھی مرنے سے کوئی فرق نہیں سمجھا جاتا۔ معبودوں کا غیر محسوس ہونا ایک ایسی بات ہے جو ان کی قوت میں بےحد و حساب اضافہ کر دیتی ہے۔ گروہ کے محسوس افراد قوی ہوتے ہیں لیکن ان کی قوت کا اندازہ ہوسکتا ہے گروہ کے زندہ بزرگ دانا اور عقلمند ہوتے ہیں لیکن اس امر میں وہ اور باقی گروہ سے بہت زیادہ آگے نہیں ہوتے۔ مگر غیر محسوس افراد کی قوت کا اندازہ نہیں ہوسکتا پرانے اسلاف کے متعلق یہ خیال ہوسکتا ہے کہ ان کی عمر حد سے زیادہ طویل ہوئی ہو یا ان کی عقل و فہم مافوق العادت ہو۔ کیونکہ تخیل ان اوصاف کو بڑھا چڑھا کر دیکھنے کے لئے آزاد ہے اور ان کو اعلیٰ سے اعلیٰ قابلیتوں کا جامع خیال کرسکتا ہے۔ لہٰذا مذہبی رشتہ گروہ کے اعلیٰ معیارات کا حامل ہونے کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہے۔ اور یہی اس قابل ہے کہ ان کو نافذ کرکے عملی جامہ پہنایا جائے۔

(۶) گروہ کی تقسیم عمر اور صنف کے اعتبار سے

اگرچہ نسلی اور خاندانی گروہ ابتدائی اخلاق کے مطالعہ کے لئے بہترین ہیں لیکن ان کے علاوہ اور گروہوں سے بھی کچھ روشنی پڑتی ہے۔ عمر ایک عام بنائے تقسیم ہے اس اصول پر اگر سب سے سادہ طریق اختیار کیا جائے تو تین گروہ ہو جاتے ہیں (۱) بچے (۲) جوان لڑکے اور لڑکیاں (۳) شادی شدہ اشخاص گروہ اول و دوم میں حد فاصل بلوغ ہے گروہ دوم و سوم میں

تاہل۔ عموماً ان جماعتوں کے لباس زیور اور بعض اوقات سکونت و طرز زندگی میں بھی فرق ہوتا ہے، صنف کے اعتبار سے اگر تقسیم کریں تو مردوں کے کلب قابل لحاظ ہیں۔ بحرالکاہل کے جزائر میں ان کا اب بھی رواج ہے گو بعض آثار و علائم ایسے نظر آتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے یورپ میں بھی ان کا رواج تھا۔ اصل اس کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ پہلے غیر شادی شدہ نوجوانوں کا ایک عام مکان ہوتا تھا۔ بچے عورتیں اور متاہل مرد گھر میں کھاتے پیتے اور رہتے سہتے تھے، لیکن رفتہ رفتہ اکثر مرد اپنا وقت اسی مکان میں گزارنے لگے یہاں اجنبیوں کو ٹھہرایا جاتا تھا۔ جس زمانہ سے ہم بحث کر رہے ہیں اس زمانہ میں یہ مردوں کے اٹھنے بیٹھنے بات چیت کرنے کا عام مرکز ہوتا تھا۔ اور اسی لحاظ سے عام رائے قائم کرنے اس کے ظاہر کرنے اور نوجوانوں کو پرانے قاعدے اور آداب و تمیز سکھانے کا اچھا ذریعہ تھا۔ علاوہ ازیں بعض اوقات یہ مکان مردوں کی رسوم کے مرکز ہوتے ہیں۔ جس سے ان کو مذہبی اہمیت بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

آخر میں صنفی گروہوں کی ایک قسم کے طور پر خفیہ جماعتوں کا بھی تذکرہ کر دینا ضروری ہے۔ قدیم زمانہ میں اس قسم کی جماعتیں مردوں ہی کے داخلہ تک محدود تھیں ان کی ابتدا شاید اُن جماعتوں سے ہوئی جو عمر پر مبنی ہوتی ہیں۔ بچپن سے جوانی میں قدم رکھنا ہی خود ایک پر اسرار بات ہوتی ہے۔ لیکن سن رسیدہ لوگ داخلہ کی رسموں سے ان اسرار میں اور بھی اضافہ کر دیتے تھے۔ اس موقع پر سوانگ بھرے جاتے تھے، متوفی اسلاف کی کھوپڑیاں کام میں لائی جاتی تھیں تاکہ اس رسم کی سریت اور تقدس میں مزید اضافہ ہو جائے۔ خفیہ رکھنے سے اس کو اور بھی قوت حاصل ہو جاتی تھی اور یہ بسا اوقات اتحاد کے لئے محرک بن جاتا تھا۔ بالخصوص جس صورت میں کوئی ایسی غرض پیش نظر ہو جس کو مقتدر لوگ ناجائز قرار دیتے ہوں بعض اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ ان جماعتوں کو اپنے افراد پر بہت اقتدار حاصل ہوتا ہے حتیٰ کہ عدالتی کارروائیاں تک یہ اپنے ہاتھ میں لے لیتی ہیں۔ مثلاً قرون وسطی میں ایسی

ایک جماعت دہم کے نام سے مشہور تھی۔ بعض اوقات اس قسم کی انجمنیں بنی نوع انسان کے لئے سخت مضر ثابت ہوتی ہیں۔

(۷) نسلی و دیگر گروہوں کی اخلاقی نوعیت

اس ابتدائی حالت میں قبیلہ کے اخلاقی پہلو کو سیاسی، مذہبی، قرابتی، پہلوؤں سے علیحدہ نہ خیال کرنا چاہیئے۔ یہاں تو صرف یہ بات غور کے قابل ہے کہ یہ سیاسی مذہبی اور دیگر پہلو کس حد تک اخلاقی ہیں؟ اگر اخلاق کے معنی یہ لئے جائیں کہ کردار کو ایک باطنی خود عائد کردہ معیار پر پرکھا جائے یا عادت و رواج کے برخلاف اس سے آزادانہ طور پر پسند کیا ہوا معیار مراد ہو، تو ظاہر ہے کہ اس قسم کے گروہوں میں اس کی محض ابتدا ہی نظر آسکتی ہے۔ کیونکہ اس وقت جس قدر بھی معیار ہوتے ہیں وہ گروہی کے ہوتے ہیں انفرادی ضمیر کو ان میں دخل نہیں ہوتا۔ ان پر عمل عادتاً ہوتا ہے۔ مرضی اور تمیز سے نہیں۔ گو یہ بھی ظاہر ہے کہ فرد کے لئے یہ معیار کوئی باہر سے آکر مقرر نہیں کرتا۔ ان کو ایک گروہ نے مقرر کرلیا ہے اور اس گروہ کا وہ خود بھی ایک فرد ہے۔ ان کو ایک گروہ نافذ کرتا ہے اور اس میں وہ بھی شامل ہے۔ کردار پر بھلا یا برا کہنے والا سزا یا جزا دینے والا گروہ ہے جس میں اس کی بھی ایک رکن کی حیثیت ہے۔ ملک کا انتظام محنت و مشقت جنگ و عداوت عام گروہ کی بہبودی کے لئے ہوتی ہے۔ گروہ جو کچھ کرتا ہے اس میں ہر فرد شریک ہوتا ہے۔ بات بالکل برابر کی ہے۔ فرض کرو کہ زید عمر کے خلاف احکام جاری کرانے میں حصہ لیتا ہے۔ اب جب خود اس کے نام یہ احکام جاری ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ ان کو خلاف انصاف کہے۔ لہٰذا گروہی زندگی کے متعلق یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ ہر شخص ان میں سے بعض کام کرتا ہے بعض تعلقات رکھتا ہے اور عموماً ہر شخص کی ایک روش ہوتی ہے کیوں؟ اس لئے کہ وہ گروہ کا فرد ہے۔ جو گروہ کام کرتا ہے وہی فرد کا شغل ہوتا ہے اور

جو معیار گروہ رکھتا ہے وہی ہر فرد کا معیار ہوتا ہے۔ کوئی شخص گروہ کے ساتھ مل کر اس کے جذبات میں شریک ہوئے بغیر کام نہیں کرسکتا۔ یہ کہنا کہ معبودوں اور سرداروں کی تیوریں محض خارجی ہوتی ہیں حقیقت سے بہت بعید ہے۔ قدیم زمانہ کے گروہ میں وہ جذبہ ہوتا تھا جو ایشیا والوں کے اس گیت سے ظاہر ہوتا ہے جس کو اُس شخص کے سامنے بطور شرط کے پیش کیا جاتا تھا جو باہر سے آکر شہر میں سکونت اختیار کرتا تھا۔

اُس سے نفرت کرو جس سے ہماری سلطنت نفرت کرتی ہے
اس سے محبت کرو جس سے ہماری سلطنت محبت کرتی ہے"

ممکن ہے باہم مل کر رہنے کا جو مادہ فطرتاً انسان میں ہوتا ہے اس نے گروہ بندی کی شکل پیدا کروی ہو۔ لیکن یہ یقینی ہے کہ ایک زندگی ایک مشغل ایک قسم کے خطرات ایک مذہب ہونے سے جو ہمدردیاں اور جذبات پیدا ہوتے ہوں گے ان کا بڑا اثر ہوگا۔ اخلاق کا اس حالت میں وجود تو ہوتا ہے لیکن انسان کو اس کا احساس نہیں ہوتا صرف ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کو احساس بھی ہونے لگے۔ دیوتا یا بزرگ عبادات کا مرجع ہیں۔ احترام صنف احترام حقوق ملک احترام فلاح عام سب اس نظام میں جمع ہیں۔ گروہی اقتدار و اتحاد بھی محض ظاہری نہ تھا اس کے متعلق ایک مشہور مصنف لکھتا ہے کہ "گروہی اتحاد محض ایک مذہبی وہم نہیں جس سے صرف دل خوش کرلیا جائے۔ بلکہ یہ اُن کے محسوسات میں اس قدر مضبوطی سے جڑ پکڑے ہوئے تھا کہ آئندہ چل کر یہی اخوانی جذبہ کی بنیاد بن سکتا تھا۔ خود غرضی اور سرکشانہ جذبات کو گروہی ہمدردی کا ایک ایسا جبلی محرک دباتا رہتا تھا جو نفس کے اندر جوش زن رہتا تھا۔ چنانچہ یہ فرقہ بندی کی زندگی اقوام کے لیے بیحد مفید تھی۔

باب ۳

اجتماع قدیم کی عقلی اور تمدنی ترقی کے اسباب

کردار کی سطوح ثلٰثہ

فرض کرو کہ ایک نوجوان محض کسب معاش کی خاطر کسی پیشہ کو اختیار کرتا ہے۔ اس کے اندر اس کو ہوش مندی اور تندہی سے کام کرنا پڑتا ہے۔ جو اس کی اغراض میں وسعت اور سیرت میں پختگی پیدا کر دیتی ہے۔ آخر میں اس کی مثال اس شخص کی سی ہو جاتی ہے جو گدھوں کو ڈھونڈنے نکلا تھا اور بادشاہت مل گئی تھی۔ یا مثلاً وہ شباب کے جذبات سے متاثر ہو کر عقد کرتا ہے لیکن تاہل کی زندگی میں جانبین کو ایک دوسرے سے ہمدردی پیدا ہو جاتی ہے اور تعاون ناگزیر ہوتا ہے۔ اس سے اس کی زندگی مہذب اور نظر وسیع ہو جاتی ہے۔ یہ دونوں واقعات ان اسباب کی مثال ہیں جو باعتبار نتائج کے تو اخلاقی ہیں لیکن انسان جان بوجھ کر اور اخلاقی مقصد کو پیش نظر رکھ کے ان کو اختیار نہیں کرتا۔

فرض کرو کہ خاندان میں اولاد ہوتی ہے۔ والدین سوچ سمجھ کر اس کے کردار کو قابو میں لانا چاہتے ہیں۔ اور اس قابو و اقتدار کے لئے ان کو

لازماً احساس ہوتا ہے کہ خود غرضی یا تلون کے علاوہ کوئی معیار ہونا چاہیئے ۔ یا فرض کرو کسی بیوپار کے اندر منافع کی تقسیم پر شریکوں میں اختلاف ہوتا ہے ۔ ایسی صورت میں ایمانداری کا سوال پیدا ہوتا ہے اور اگر ایک شریک دوسرے پر زیادتی کرے تو جرم کا سوال وجود میں آجاتا ہے ۔ یا فرض کرو کہ بیوپار میں کسی قانونی دفعہ کی خلاف ورزی ہوتی ہے ۔ اس وقت مسئلہ عدل کا شعور ہوتا ہے ۔ یہ واقعات جس معنی میں اخلاقی ہیں پہلے پیراگراف کے نہ تھے ۔ یہ ایک قسم کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے حکم کو چاہتے ہیں ۔ چنانچہ ارسطو کہتا ہے کہ اخلاق کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں ہے کہ انسان سے بعض افعال صادر ہوں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ یہ افعال خاص طریق پر صادر ہوں ۔ یعنی صرف نتائج کا حاصل ہو جانا ہی کافی نہیں بلکہ ان کے لئے پہلے سے انسان کی نیت ہونا بھی شرط ہے ۔ فعل کے نتیجہ کے متعلق پہلے سے فاعل کے ذہن میں یہ خیال ہونا چاہیئے کہ یہ کسی نہ کسی اعتبار سے صائب و خیر ہوگا اور اگر اس کا عکس ہے تو پہلے سے یہ خیال ہونا چاہیئے کہ یہ خطا و شر ہوگا ۔

لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ ایسی صورتوں میں احکام دو طریق پر صادر کئے جاتے ہیں (۱) والدین یا تاجر اپنی اولاد یا شاگرد کو اس امر کی تعلیم دیتے ہیں کہ دستور یا مسلمہ معیار کس طرز عمل کے داعی ہیں (۲) وہ خود ان قواعد اور محرکات پر غور کرتا ہے ۔ پہلے طریق پر جو فعل صادر ہوتا ہے وہ اس اعتبار سے بلاشبہ اخلاقی ہے کہ اس پر ایک معیار کی رو سے حکم لگاتے ہیں اگرچہ وہ مسلمہ اور فرضی ہے ۔ دوسرے طریق پر جو فعل صادر ہوتا ہے وہ پہلے کی نسبت زیادہ اخلاقی کہلانے کا مستحق ہے کیونکہ اس میں خود معیار پر بھی غور و فکر کیا گیا ہے ۔ پہلا رواجی اخلاقیت کا طریقہ ہے اور دوسرا فکری اخلاقیت کا ۔ اور دوسرا ہی صحیح معنی میں ضمیری طریقہ ہے ۔

سطوح ثلثہ اور ان کے محرکات

کردار کی تین سطوح قرار دیجا سکتی ہیں (۱) پہلی سطح پر جبلی اور فطری ضرورتیں بعض امور کی داعی ہوتی ہیں ۔ ان کے لیئے ایک قسم کا کردار ناگزیر ہوتا ہے ۔ خود اس کردار میں کم و بیش

عقلی اور تمدنی افعال پائے جاتے ہیں۔ یہ قوانینِ اخلاق کے مطابق ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ اخلاقی احکام اس کی رہنمائی نہیں کرتے۔ یہ سطح ہمارے اس باب کا مبحث ہو گی۔ (۲) دوسری سطح پر کردار اجتماعی معیار کے ماتحت ہوتا ہے، جس کی بنیاد کسی ایسی شعوری غایت پر ہوتی ہے کہ جس میں اجتماعی فلاح و بہبود مضمر ہو۔ یہ سطح رواج کی ہے اور اس سے چوتھے باب میں بحث کی جائے گی (۳) تیسری سطح پر کردار ایسے معیار کے ماتحت ہوتا ہے جو اجتماعی اور عقلی دونوں ہو۔ اس سطح پر خود معیار کی تحقیق و تنقید کی جاتی ہے۔ یہ "خیر" کی سطح ہے۔ اس طرف جو ترقی ہوئی ہے اس کا خاکہ پانچویں باب سے آٹھویں باب تک پیش کیا جائیگا۔

ان سطحوں کے محرکات میں بھی اسی قسم کے مدارج پائے جاتے ہیں۔ (۱) پہلی سطح کے محرکات مقصد سے خارج ہو جاتے ہیں انسان کو خوراک شان و شوکت اور جنسی خواہش کے پورا کرنے کی جستجو ہوتی ہے۔ وہ نرمی و اعتدال شجاعت و مشقت سے کام لینے پر مجبور رہتا ہے۔ (۲) دوسری سطح کے کردار کا محرک کسی نہ کسی اجتماعی خیر کی تلاش ہوتی ہے لیکن انسان گروہ کی بہبودی کے لئے جو کام کرتا ہے اس کی زیادہ تر یہ وجہ ہوتی ہے کہ وہ بھی گروہ کا فرد ہے اور اپنی خیر و فلاح کو گروہ کی خیر و فلاح سے علیحدہ خیال نہیں کرتا۔ عقل اس کے افعال کی محض جزوی طور پر رہبری کرتی ہے۔ کیونکہ یہ زیادہ تر عادت و اتفاق پر مبنی ہوتے ہیں (۳) کامل اخلاقی حالت میں انسان نہ صرف اپنے افعال کے لئے پہلے سے نیت کرتا ہے بلکہ وہ ان کی قیمت کا اندازہ بھی کرتا ہے اور یہ بھی دریافت کرتا ہے کہ آیا وہ کرنے کے قابل ہیں یا نہیں۔ وہ ان کو اس لئے کرتا ہے کہ یہ صائب و خیر ہیں۔ وہ ان کو فہم و آزادی کی بنا پر پسند کرتا ہے اخلاقی ترقی سے بحث کرتے ہوئے ہم ان تینوں مدارج سے بحث کریں گے۔ زمانۂ حال کے اخلاق میں تینوں موجود ہیں۔ گروہی زندگی میں صرف پہلے دو محرک پائے جاتے ہیں۔ اور خالی پہلا تو گروہی زندگی سے پہلے ہی ہو سکتا ہے۔ جو ہماری بحث کا نقطۂ آغاز ہے۔ اب ہم گروہی زندگی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

اس ذیل میں ہم ان قوتوں کو بتا دینا چاہتے ہیں جو اس کے اندر کام کرتی ہیں۔ تاکہ وہ عمل معلوم ہو جائے جس سے پہلی اور دوسری سطح تیسری کے لئے راستہ صاف کرتی ہے۔

اس عمل کی ابتدا ضرورت زندگی سے ہوتی ہے

فرد کو اپنا وجود باقی رکھنے کے لئے سب سے پہلے حصول غذا کی غرض سے کوئی پناہ کی جگہ بنانے اور دشمنوں کا مقابلہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ بقائے نسل کے لئے بچوں کی پیدائش اور والدین کی نگاہ داشت ضروری ہے۔ اس کے علاوہ اگر فرد میں قبضہ کرنے کمانے اور مخالفین سے چھیننے کی قابلیت ہے اگر وہ مشترک غایت کے لئے اپنے ہمجنسوں سے متحد ہو سکتا ہے تو یہ اس جد وجہد میں اس کے لئے مفید ہوگا۔ ان ضروریات کے پورا کرنے کے لئے گروہی زندگی میں ہم انسان کو کاروبار جنگ و جدال جشن، شکار اور پرورش اولاد میں مصروف پاتے ہیں۔ وہ خوراک حاصل کرتے اور غنیم کا مال لوٹتے ہیں۔ مکانات اور آلات بناتے ہیں، اپنے دشمنوں کو مغلوب کرتے اور انھیں غلام بناتے ہیں۔ بچوں کی حفاظت کرتے ہیں، رقص و سرود اور کشتی وغیرہ سے اپنا دل بہلاتے ہیں۔ لیکن یہ لوگ جن میں سپاہی گویّے اور والدین کی خصوصیات ایک ساتھ جمع ہیں اس کے علاوہ بھی کچھ حاصل کرتے جاتے ہیں۔ یہ اپنے اندر سیرت کے بعض ایسے عناصر پیدا کرتے جاتے ہیں جو بجائے خود گو اخلاق نہ ہوں تاہم اخلاق کے لازمی اجزا ضرور ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی شعوری توجہ کے بغیر خود فطرت ان میں اخلاقی ارتقا کا باعث ہوتی ہے۔ اصطلاحاً کہہ سکتے ہیں کہ یہ ذی عقل اور متمدن بنانے والا عمل ہے اگرچہ شعوری عمل اخلاق نہیں ہے۔ انسان کو ذی عقل اور متمدن بنانے میں فطرت جو ذرائع

استعمال کرتی ہے ان میں سے بعض کا ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔

انسان کو عقلمند بنانے والے اسباب و وسائل

کاروبار پیشہ کی ابتدائی صورتیں مثلاً صحرائی اور دریائی جانوروں کا شکار ان میں فاعلانہ ذہانت اور ہوشیاری کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگرچہ جوشیلے انسان کو اس میں دیر تک مصروف رکھتی ہے وہ اس کی ذاتی دلچسپی اور ہیجان ہے جس کی بنا پر مہذب لوگوں نے اس کو تفریح قرار دیا ہے۔ اس میں سرعت ادراک جسمانی چالاکی اور بعض اوقات جرأت و دلیری کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن گلہ بانی اور اس سے زیادہ زراعت و تجارت کے شروع میں کامیابی کے لئے دوراندیشی اور استقلال کی بہت ضرورت ہوتی ہے۔ انسان کو اپنی خواہش کو عقل کے تابع کرنا پڑتا ہے۔ اس کو وہ عادتیں پیدا کرنا پڑتی ہیں جو سیرت کی بنیادیں ہیں اور مختلف قسم کی لذتوں سے پرہیز کرنا پڑتا ہے، کیونکہ یہ اس کو اصل مقصود سے دور کر سکتی ہیں۔ قدیم اشتراکیت کسی حد تک فرد کو کوتاہ اندیشی کے نتائج کا شکار ہو جانے سے بچاتی ہے۔ اگر وہ ضرورت کے مطابق شکار نہیں کرتا یا اس کے پاس اس قدر غلہ نہیں ہے جو اسے اور اس کے قریبی متعلقین کو کافی ہو تو گروہ اس کو بھوکا نہیں مرنے دیتا۔ یہ قانون کہ جو بوئے گا وہ کاٹے گا اس پر اس سختی سے عمل نہیں کرتا جیسا کہ اس زمانہ کے انسان پر انفرادی تنازع للبقا میں کرتا ہے۔ تاہم ابتدائی گروہی زندگی کے متعلق یہ کہنا تو قطعاً غلط ہوگا کہ یہ کاہل آدمی کے لئے بہشت تھی۔ جلد جلد متغیر ہونے والے معاشی حالات اس زندگی میں بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں انسان کے لئے کس قدر دوراندیشی اور ہوشیاری کی ضرورت تھی۔ یعقوبؑ چرواہے ہیں

اور عیص شتکاری یعقوب کی ہوشیاری عیص کو خواس باختہ کر دیتی ہے۔ ممکن ہے کہ اس زمانہ کے شخص کو عیص کے ساتھ ہمدردی ہو۔ مگر اسے یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ دوراندیشی دیگر اسلحہ کی طرح اجتماعی اور قومی فائدہ کے لئے بھی استعمال ہو سکتی اور ذاتی اغراض کے لئے بھی غالباً یونانیوں نے جب پہلے پہل چالاکی کی قوت کو محسوس کیا ہوگا اس وقت ہرمیز کو چوری اور چالاکی کا دیوتا قرار دیا ہوگا۔ زراعت اور تجارت میں مذکورہ بالا پیشوں سے بھی زیادہ ہوشمندی اور دوراندیشی کی ضرورت ہے۔

ذہنی زندگی کو وسیع اور اس کی ترقی کو سریع کر دینے میں تقسیم عمل کا بہت بڑا حصہ ہے۔ اگر سب ایک کام کرتے تو سب یکساں ہی رہتے اور اس صورت میں ادنی سطح پر رہنا لازمی تھا۔ لیکن جب ضرورت انسان سے مختلف قسم کے کاموں کی داعی ہوتی ہے تو چھپی ہوئی قابلیتیں ظاہر ہونے لگتی ہیں اور جو نہیں ہوتیں وہ پیدا ہو جاتی ہیں۔ فرائض کی سب سے بڑی تقسیم تو وہ ہے جو مرد و عورت کے مابین ہوتی ہے۔ عورت گھر کے قریب رہ کر کام کرتی ہے۔ مرد دور جا کر شکار و گلہ بانی وغیرہ کرتا ہے۔ غالباً اسی وجہ سے بعض جسمانی اختلافات بھی پیدا ہو گئے ہیں۔ گروہ کی ابتدائی زندگی میں مردوں میں بہت ہی کم تقسیم عمل ہوتی ہے۔ صرف دو کام ایسے ہیں جن میں تقسیم نظر آتی ہے مشورہ اور لڑائی۔ لیکن دہات کے کاموں اور زراعتی زندگی میں میدان وسیع ہو جاتا ہے۔ ابتداءً تفریق خاندانوں کی پسند سے ہوتی ہے انفرادی پسند سے نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ قرابتی تعلقات کی جگہ پیشہ کی ذات یا قومیت لیلے۔ بعد میں ذات کے اصول انفرادیت کے لئے سد راہ ہو جاتے ہیں اور فرد کی آزادی کے لئے ان کا توڑنا ضروری اور لازمی ہو جاتا ہے۔

صنعت و حرفت | کام کی حیثیت سے صنعت و حرفت کا جو اثر ہوتا ہے اس سے اگر قطع نظر بھی کر لی جائے تو تہذیب و ترقی میں ان کا نمایاں حصہ ہوتا ہے۔ کپڑا برتن عمدہ قسم کے آلات و اسلحہ نفاست سے

بنی ہوئی جھونپڑیاں اور مکانات فنون لطیفہ مثلاً رقص و سرود یا نقش و نگار ان سب میں ایک بات مشترک ہوتی ہے کہ یہ سب چیزیں بصری یا سمعی نظم و ترتیب کا ایک مرقع ہوتی ہیں۔ کاریگر یا صناع کو کپڑے یا مٹی لکڑی یا پتھر پر کسی صنعت کو ظاہر کرنے سے قبل اپنے تصور کو واضح کر لینا پڑتا ہے۔ اور جب ایک بار وہ اس کے بنا لینے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو پھر یہ کم از کم ایک مدت تک ضرور باقی رہتا ہے اور جماعت کے ماحول کا ایک جزو بن جاتا ہے۔ جو لوگ اس کو دیکھتے یا سنتے ہیں ان کے سامنے ایسے تصورات اور معیار آتے رہتے ہیں جو زندگی کو زیادہ معنی خیز اور اس کے اغراض کو بلند کر دیتے ہیں، علاوہ ازیں جو نظم و ترتیب صنعت کے ہر عمدہ نمونہ اور ایک حد تک ہر فن لطیف سے ظاہر ہوتی ہے وہ اور بھی قابل لحاظ ہے۔ کیونکہ افلاطون اور شلر جیسے اشخاص کے نزدیک ایسی چیزیں اخلاقیت کے لئے نہایت قیمتی تیاری کا حکم رکھتی ہیں۔ عمل کو قانون کے مطابق کرنا اخلاق ہے۔ لیکن وحشی انسان یا کم سن بچہ سے ایسی حالت میں جب کہ قانون اس کی طبیعت کے خلاف ہو یہ توقع کرنا کہ یہ سمجھ کر قانون کے مطابق عمل کرے گا، محض بے سود ہے۔ لہو و لعب کی طرح صنعت میں بھی خود فعل سے بلا واسطہ لذت و مسرت نصیب ہوتی ہے۔ لیکن صنعت کا بھی ایک اصول اور قانون ہوتا ہے۔ اس اصول کی مطابقت میں وحشی انسان یا کم سن بچہ تدریجاً شعوری قید و پابندی کے لئے تربیت پاتا ہے، جہاں ممکن ہے قانون اس کے محرک و خواہش کے مطابق ہونے کے بجائے مخالف ہو۔

جنگ — جنگ اور کھیلوں کے مقابلے ایسے اوصاف کو ابھارتے ہیں جن کے اجتماعی مسائل بھی ممد و معاون ہوتے ہیں۔ مثلاً شجاعت و قابلیت احساس قوت و شعور کمال۔ ان کو صنعت و حرفت کی طرح غیر اخلاقی یا بد اخلاقی کے مقاصد کے لئے بھی استعمال کر سکتے ہیں لیکن ساتھ ہی یہ ایک موثر اخلاقی شخصیت کے بنانے میں ہی نہایت مفید ہوتے ہیں۔

انسان کو متمدن بنانے والے اسباب و وسائل

تعاون اور باہمی امداد

ذہانت شجاعت اور زندگی کی نصب العینیت کو ترقی دینے میں جنگ اور صنعت و حرفت کو جو دخل ہے، اس کے علاوہ بھی ان میں ایک ایسا مشترک جز نظر آتا ہے جس کی بنا پر یہ سب کے سب اخلاق کی زبردست اجتماعی اساس ہیں۔ یہ متمدن اور پوش مند بنانے والے وسائل ہیں۔ باہمی امداد و اعانت ہی ان میں کامیابی کی بنیاد ہے۔ جو شخص کسی جماعت سے تعلق نہیں رکھتا اس کی حالت ٹوٹے ہوئے ہاتھ کی سی ہوتی ہے۔ جو فرقے ساتھ مل کر کام کرتے یا متحد ہو کر حریف سے مقابلہ کی قابلیت رکھتے ہیں وہ فطرت اور دشمنوں کے مقابلہ میں جدوجہد کرنے میں زیادہ قوی ثابت ہوتے ہیں۔ مشترک صنعتی کاروبار اس قسم کے اتحاد کو ممکن کر دیتے ہیں۔ اشتراک عمل سے اشتراک غایت ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر جز کل کی کامیابی سے دلچسپی رکھتا ہے مشترکہ غایت عمل کو قابو میں رکھتی ہے اور متحدہ اغراض باہمی ہمدردی کا باعث ہوتے ہیں۔ لہٰذا اتحاد عمل اجتماعی معیار اور اجتماعی خیالات پیدا کرنے کے لئے فطرت کا سب سے موثر آلہ ہے۔

اتحاد عمل صنعت و حرفت میں

قدیم زمانہ میں تبادلۂ اشیا کا دائرہ اس قدر وسیع تو نہ تھا جیسا کہ آج کل ہے اور جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے زمانہ کے انسان کیونکہ ایک دوسرے کے دست نگر ہیں۔ تاہم کام بہت کچھ باقاعدگی سے ہوتا تھا اور نتائج محنت بڑی حد تک مشترکہ ہوا کرتے تھے۔ ایسا گروہ جس کی بسر اوقات صحرائی یا دریائی جانوروں کے شکار پر تھی اس میں چھوٹا شکار تو انفرادی طور پر کر لیتے تھے لیکن بھینسے یا ہرن وغیرہ کا شکار سارا فرقہ مل کر کرتا تھا۔ شکار کے لئے صبح سویرے آگ روشن کی جاتی تھی۔ اس وقت ہر بہادر کا آنا ضروری تھا۔ جو شخص اس موقع پر جماعت کی روانگی سے قبل نہ آسکا اس کو بعد میں

طعن و تشنیع سے پریشان کیا جاتا۔ بڑی مچھلیوں کا شکار بھی مل کر کیا جاتا تھا۔ افریقہ میں آج کل بھی بڑے جانوروں کا شکار اسی طرح ہوتا ہے۔ جو کچھ گروہ شکار کرتا ہے، وہ انفرادی نہیں بلکہ گروہ کی ملک ہوتا ہے۔ گلہ بانی میں کم از کم ایک حد تک تو اتحاد عمل کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اس کو جنگلی جانوروں کے حملوں اور اس سے بھی زیادہ خوفناک شئے یعنی انسانی لوٹیروں کی دستبرد سے محفوظ رکھ سکیں۔ اس کے لیے بہت سے آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ ضروری ہوتا ہے کہ محافظوں کی جماعتیں گلوں کے گرد گھومتی رہیں۔ نگہبانی اور حفاظت میں اتحاد عمل رہے اور افزائش نسل میں مشترک دلچسپی ہو۔ یہ تمام ضرورتیں خیمہ میں رہنے والوں کے اتحاد و اتفاق کو قوی کر دیتی ہیں۔

زراعتی زندگی میں بھی بعض عوامل ایسے نظر آتے ہیں جو خاندانی اور قبائلی ترقی کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن اس میں ایسے عوامل بھی کارفرما نظر آتے ہیں جو انفرادیت کا باعث ہوتے ہیں اور جن کی انتہا انفرادی ملکیت اور انفرادی جائداد پر ہوتی ہے۔ گلہ بانی کی زندگی کی طرح اس میں بھی کھیتوں اور مویشیوں کو انسان و حیوان کے حملے سے بچانا ضروری ہے۔ اس کی قرار واقعی حفاظت جماعت ہی کر سکتی ہے۔

اتحاد عمل لڑائی میں لڑائی اور خونبہا کے معاملات قبائل و شعوب میں خواہ کتنی ہی تفریق کیوں نہ پیدا کرتے ہوں لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ غیر متحد گروہوں کو متحد کر دینے کا بھی بہت بڑا سبب ہوتے ہیں۔ گروہ کے افراد کے سامنے حالت جنگ میں دو ہی صورتیں پیش ہوتی ہیں۔ یا تو متحد ہو کر دشمن کا مقابلہ کریں یا صفحۂ ہستی سے مٹ جائیں۔ مدافعت یا توہین و ضرر کا بدلہ لینے کی ضرورت باہمی امداد کی داعی ہوتی رہتی ہے۔ قدیم زمانہ میں گروہ کے لیے زمین حاصل کرنا گروہ کے لیے مال غنیمت حاصل کرنا اور اگر گروہ کے کسی فرد کی توہین ہو جائے تو اس کا بدلہ لینا بالعموم لڑائی کے اسباب ہوا کرتے تھے۔ اس میں قابل لحاظ یہ بات ہے کہ گو لڑائی سے انفرادی نفع بھی ہو سکتا ہے تاہم زیادہ امکان ضرر ہی کا ہوتا ہے، اگرچہ گروہ کو

اس سے نفع ہو کسی کے خون کا بدلہ لینے میں گروہ کے اکثر افراد کو اس سے کوئی خاص دلچسپی نہیں ہوتی۔ ان کا جوشِ انتقام محض ہمدردی پر مبنی ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک مصنف تو کہتا ہے کہ شاید اخلاقی جذبہ کی بھی یہ سب سے پہلی بنیاد ہو۔ اس وقت جذبۂ انتقام کے اشتعال کا باعث یہ ہوتا تھا کہ گروہ کا خون بہایا گیا یا گروہ کی عورتوں کی بے عزتی کی گئی لہٰذا سارا گروہ انتقام پر تل جاتا اور حریف کے مقابلہ میں زیادہ اتحاد و اتفاق سے لڑتا۔

"حالتِ امن میں تو جس کو چاہیے اپنا رفیق بنا، مگر میدان کارزار میں جو شخص تیرا قرابتی نہیں اسے اپنا دشمن ہی خیال کر"

رفقائے جنگ چونکہ حریف کے مقابلہ میں ایک ساتھ برسرپیکار ہوتے ہیں اس لئے ان کا مقصد مشترک ہوتا ہے اور وہ باہمی امداد و حفاظت جو یہ ایک دوسرے کی کرتے ہیں ان کو تھوڑی دیر کے لئے یکدل و یکجان بنا دیتی ہے۔ اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر اودیسس اگامنن کو مشورہ دیتا ہے کہ وہ یونانیوں کے لشکر کو فرقہ وار اور برادری کے اعتبار سے ترتیب دے تاکہ ایک بھائی دوسرے بھائی کو دیکھ کر جوش میں آسکے اور بروقت ضرورت قرار واقعی امداد کرے۔ لیکن یہ اثر دوطرفہ ہے بلکہ غالب گمان تو یہ ہے کہ خونی تعلق جو گروہ کا رابطۂ اتحاد سمجھا جاتا ہے ممکن ہے اکثر حالتوں میں یہ ایک بعد الوقوع نکتہ اور محض خیال ہی خیال ہو۔ اور اس خیال کی غرض صرف اس اتحاد کی توجیہ ہو جو دراصل مشترک جدوجہد کی بنا پر ہو گیا تھا۔

فنون ایک متمدن بنانے والے عامل کی حیثیت سے

باہمی ہمدردی و تعاون فنون سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم کے بعض افعال تو فطری ہوتے ہیں لیکن اکثر کسی خاص اجتماعی غرض کے پورا کرنے کے لئے کئے جاتے ہیں اور عموماً گروہ میں اتحاد و اتفاق پیدا کرنا مقصود ہوتا ہے۔ شکاری اور جنگی رقص میں ڈرامے کے طور پر شکار یا جنگ کے کل واقعات کی نقل ہوتی ہے۔ لیکن ان کے متعلق یہ خیال کرنا کہ یہ محض تفریح کے خیال سے کئے جاتے ہیں۔

صحیح نہ ہوگا۔ شکار یا لڑائی کے بعد اس قسم کا رقص اس لئے ہوتا ہے کہ سارے گروہ کو کامیاب شکاری یا فاتح سپاہی کی کامیابیوں کا نظارہ ہو جائے اور اس طرح سب مل کر فتح پر جوش ہو سکیں اور مشترک طور پر مال غنیمت سے فائدہ اٹھائیں۔ مہم سے پہلے جو رقص ہوتے ہیں ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ شکاری یا سپاہی کے ہاتھ سحر کی قوت سے مضبوط ہو جائیں۔ ایسے موقع پر ذرا ذرا سی بات بھی نہایت ہوشیاری سے کی جاتی ہے اور اس طرح گویا سارا گروہ تیاری میں شریک ہو جاتا ہے۔

سرود میں بھی ہی متحد کر دینے والی قوت موجود ہے۔ دوسرے کے ساتھ مل کر گانے میں ایک قسم کی متعدی ہمدردی پیدا ہوتی ہے جو شاید دیگر فنون لطیفہ میں اس قدر نہیں ہوتی۔ رقص کی طرح اس میں اول تو تال میل ہوتا ہے۔ تال میل تعاون باہمی پر مبنی ہے اور اس سے خود تعاون بھی بہت زیادہ قوی ہو جاتا ہے۔ قدیم مصری یادگاروں میں اکثر ایک تصویر نظر آتی ہے جن میں بہت سے آدمی ایک پتھر کو سرکا رہے ہیں ایک شخص کھڑا ہوا ان کی مجتمع کوششوں کے ساتھ تال دے رہا ہے۔ اب خواہ تال مشترک عمل کی ضرورتوں کا نتیجہ ہو یا اس کے اثر کی توجیہ محض عضویاتی طور پر ہو سکتی ہو۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ جب چند آدمی مل کر تال کے ساتھ کام کرتے ہیں یا رقص و سرود میں مشغول ہوتے ہیں تو کام بہت ہی اچھا ہوتا ہے اور وہ خود اس سے لذت اندوز ہوتے ہیں۔ تال کے علاوہ نغمہ میں امتداد اور لے کا بھی اثر ہوتا ہے۔ جب قبیلہ کے لوگ مل کر گاتے ہیں اس وقت ان کا باہمی ہمدردی اور اعانت کا احساس بہت ہی زیادہ ہوتا ہے اس زمانہ میں اس کا تجربہ اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ قومی ترانے گائے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے آسٹریلوی قبائل کی اوخائی تقریبات بنی اسرائیل کی مقدس دعوتیں اہل یونان کی خفیہ محفلیں اور عام جلسے مختصر یہ کہ ہر قوم ہر فرقہ و قبیلہ کا جب جلسہ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ قومی و مذہبی ترانے ضرور ہوتے ہیں۔ ان سے اکثر گروہ والوں کے قلوب جوش سے لبریز ہو جاتے ہیں اور وہ مشترکہ غایت کے لئے جان تک دینے کے واسطے

تیار ہو جاتے ہیں۔

جس آواز میں تال اور ترنم ہوتا ہے اس میں فطرتاً ایک متحد کر دینے والی قوت ہوتی ہے۔ بعض سادہ نغموں میں اس کے علاوہ اور کوئی خوبی نہیں ہوتی لیکن قدیم زمانہ میں محض راگ ہی نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ فرقہ کی تاریخ اور آبا و اجداد کے کارنامے بھی اس موسیقی میں بیان کئے جاتے تھے۔ جس سے رقص و سرود کی متحد کر دینے والی قوتوں میں ایک قوت کا اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ نسلی گروہ اس داستان کو سن کر گروہ کی فتوحات پر مسرور اور اس کی ناکامیوں سے رنجیدہ ہوتے تھے۔ ہر شخص کو احساس ہوتا تھا کہ قبیلہ کی تاریخ میری تاریخ ہے اور قبیلہ کا خون میرا خون ہے۔

(۴) خاندانی زندگی کا عمل تخلیق نصب العین و تمدن پر

خاندانی زندگی جس حد تک جبلت پر مبنی ہے اس کو ان اسباب کے ساتھ شمار کرنا چاہیئے جو انسان کے عاقل و متمدن بننے کا باعث ہوتے ہیں۔ اس میں مختلف جبلتیں کام کرتی ہیں جنسی خواہش مرد و عورت کو یکجا کر دیتی ہے۔ آئندہ رشک کا مادہ اور قبضہ کی فطری خواہش جانبین کے تعلقات کو شخصی اور دوامی کر دیتی ہے۔ اولاد کی محبت والدین کو متحد کر دیتی ہے۔ اور اس طرح اس تمدنی گروہ کے آغاز کا باعث ہوتی ہے جس کا گذشتہ باب میں ذکر ہو چکا ہے۔ یہاں ہم عام گروہ کے تعلقات سے قطع نظر کر کے خاوند بیوی اور والدین و اولاد کے نسبتہً خاص اور قریبی تعلقات پر بحث کریں گے اور بعد ازاں چند بہت ہی ظاہر پہلوؤں کی طرف متوجہ ہوں گے۔ مفصل بحث تیسرے حصہ میں ہوگی۔

جب جنسی خواہش شعوری زندگی کے عام اثرات کے تابع ہوتی ہے تو اس کے تخیلی اثرات بالکل ظاہر ہوتے ہیں۔ عاشقانہ گیت اس کے اظہار کی نسبتہً بلند صورت ہے۔ جذبات جنسی سے متاثر ہو کر گونگے اور بزدل عاشق سے بھی عمدہ خیالات اور مردانہ افعال ظاہر ہو سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں کسی عورت کو شادی پر راضی

کرنے کے لئے اسی سے موافقت پیدا کرنے اور اس کو خوش کرنے کی جو کوشش
ہوتی ہے وہ متمدن بنانے کا ایک زبردست سبب ہے۔ اگر دنیا عاشق کو محبوب
رکھتی ہے تو ظاہر ہے کہ عاشق پسندیدہ چیزوں میں سے ضرور ہے۔ لیکن اس میں
اور قوتیں بھی شریک ہو جاتی ہیں جنسی محبت شدید ہوتی ہے مگر چونکہ یہ جبلی ہے
اس لیے یہ ہو سکتا ہے کہ محض وقتی ہو لیکن خاندانی زندگی زیادہ استقلال کی
طالب تھی۔ اور محض جنسی کشش سے وہ استقلال حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے
مذہب و سوسائٹی اور اخلاق کے قوی اثرات اس کو مستقل بنانے کے لئے کافی
تھے۔ غالب گمان یہ ہے کہ شوہر کی جائدادی اغراض خاندانی زندگی کے قائم
کرنے میں زیادہ مفید ثابت ہوتی ہیں، کیونکہ اس کے لئے ضروری تھا کہ بیوی
ہر طرح وفادار ہو۔

مگر اس ذیل میں سب سے زیادہ موثر قوت اولاد کی محبت ہے۔ اس کا
والدین اور اولاد دونوں پر اثر ہوتا ہے۔ فطرت کی ان قوتوں میں سے جو
نسلی ہمدردی کو بڑھاتی ہیں غالباً یہ قوت سب سے زیادہ کام کرتی ہے۔
احساس ذمہ داری کی ترقی میں بھی اس کو بڑا دخل ہے یہ اعلیٰ قسم کے
حیوانات اور انسانی زندگی دونوں میں محنت کے لئے ایک بڑا محرک
ہوتی ہے۔ تنازع للبقا میں محبت اولاد جو اہمیت رکھتی ہے اس کو میدر لینڈ
نے بڑے موثر پیرایہ میں بیان کیا ہے۔ وہ مچھلیاں جو اپنے انڈوں کی
حفاظت نہیں کرتیں ان کی نسل صرف اس طرح باقی رہتی ہے کہ وہ بے حد
انڈے دیتی ہیں۔ اس کے مقابلہ میں جو شبنگ اپنے انڈوں کی زیادہ حفاظت
کرتی ہیں ان کے انڈے کم ہوتے ہیں۔ مچھلیوں کے اکثر اقسام تو سیکڑوں
نہیں بلکہ ہزاروں اور لاکھوں کی تعداد میں انڈے دیتے ہیں۔ اسٹکل بیک
نامی ایک مچھلی ہے جو بہت ہی کثرت سے پائی جاتی ہے۔ مگر چونکہ پیدائش
کے بعد یہ چند روز تک اپنے بچوں کی حفاظت کرتی ہے اس لئے اس کے
انڈے کم ہوتے ہیں یہ ایک وقت میں صرف بیس سے نوے تک انڈے
دیتی ہے۔ وہ پرندے اور جانور جو اپنے بچوں کی خبرداری زیادہ کرتے

ہیں ان کے بچے کم ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ والدین کی حفاظت مفید ہی نہیں بلکہ اعلیٰ انواع کی پیدائش کے لئے قطعاً ضروری اور ناگزیر ہوتی ہے تنازع للبقا میں جن جاندار مخلوقات کے نشو و نما میں زیادہ دیر لگتی ہے، ان کا وجود اس وقت تک باقی نہیں رہ سکتا جب تک کہ والدین کی خبرداری اور حفاظت بھی اسی قدر زیادہ نہ ہو۔" وہ جسمانی کمالات جو جوان کو فاتح بنا دیتے ہیں عالم طفولیت میں اگر ان کی کافی طور پر محبت سے پرداخت نہ کی جائے تو اس کے لئے مہلک ثابت ہو سکتے ہیں۔

رہا یہ کہ آیا اولاد کی محبت ہی والدین کی یکجائی کا باعث ہوئی ہے یا یہ کہ اس کے اور بھی اسباب ہوئے ہیں، اس بارے میں ہم کو اولاد کی محبت کے اثرات پر طول دینے کی ضرورت نہیں صرف قابل غور امر یہ ہے کہ والدین کی محبت ہی میں بچہ ہوش سنبھالتا ہے۔ اگر کوئی ماحول اس پر اثر کر سکتا ہے تو وہ ہمدردی اور محبت کا ماحول ہے۔ خود والدین پر اس کا بے حد اثر ہوتا ہے ان پر زندگی کی اہمیت روشن ہوتی ہے۔ خود غرضی جاتی رہتی ہے۔ اور وہ مستقبل کی امید کرنے لگتے ہیں۔ دنیا کا اخلاقی نظام بہت ممکن ہے کہ آئندہ چل کر بعض وسائل انسانی کو بے سود قرار دے کر ترک کر دے۔ لیکن اولاد کی محبت کو وہ اس طرح فضول سمجھ کر نہیں چھوڑ سکتا۔

پہلی سطح کی اخلاقی تعبیر

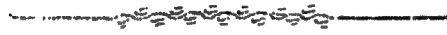
ظاہر ہے کہ اس سطح پر اثرات دکردار مقصد و غایت کے اعتبار سے اخلاقی نہیں ہوتے اور نہ اس حیثیت سے ہم نے ان سے بحث کی ہے بلکہ یہ بلحاظ نتائج کے اخلاقی ہوتے ہیں۔ یہ زندگی کو زیادہ معقول دلنصب العینی اور پہلے سے زیادہ اجتماعی کر دیتے ہیں۔ کردار کے شعوری انقباض اور بوکھ کے لئے ان کا ہونا ضروری ہے۔ یہ قوی یا اثرات تین قسم کے ہو سکتے ہیں جیسا بتایا تی

اجتماعیاتی، اور نفسیاتی۔ یہ اُس قسم کے نفسیاتی افعال نہیں ہوتے ہیں جن کو ہم صحیح معنی میں اخلاقی کہتے ہیں۔ کیونکہ اخلاقی افعال کے لئے اچھا نتیجہ ہی نہیں بلکہ اس کی نیت ہی ضروری ہوتی ہے۔ بعض افعال میں جبلی عنصر زیادہ ہوتا ہے مثلاً رقص و سرود یا ان سے بھی سادہ افعال مثلاً حفاظت اولاد وغیرہ جس حد تک یہ افعال خالص جبلی ہیں ہم ان کو اخلاقی نہیں کہہ سکتے۔ بعض افعال سے خاصی ذہانت کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً زراعت صنعت وغیرہ، ان کا مقصد بھوک کا رفع کرنا یا دشمن کے مقابلہ کے لئے ہتیار ڈھالنا وغیرہ ہوتا ہے۔ یہ غائتیں ایسی ہیں جن کو ہماری جسمانی یا جبلی فطرت عالم وجود میں لائی ہے۔ جب تک محض انھیں کو غایت خیال کیا جائے گا اور دوسری غائتوں سے مقابلہ کرکے جانچ اور پرکھ کر پسند نہیں کیا جائے گا اس وقت تک یہ بھی صحیح معنی میں اخلاقی نہیں ہو سکتیں۔

یہی حال جذبات کا ہے بعض جذبات محض جبلی ہوتے ہیں۔ مثلاً بہت ہی ابتدائی حالت میں محبت اولاد، یا ہمدردی محض ایک متعدی احساس ہونے کی حیثیت سے یا غیظ و غضب وغیرہ کہ جب تک یہ اُس ادنیٰ سطح پر ہیں جس سے محض جسمانی جوشش ظاہر ہوتا ہے اس وقت تک یہ اخلاقی کہلانے کے مستحق نہیں ہیں۔ مگر پھر بھی یہ اس جوشش اور گرمی کا مبدء ہونے کی حیثیت سے بہت ہی اہم ہیں جو زبردست محرک قوتوں مثل مہربانی شعوری حفاظت اولاد اور مخالفت شر کو حاصل ہوتی ہیں۔

آخر میں ہم اس قدر اور کہہ دیتے ہیں کہ تعاون اور باہمی امداد بھی اس حد تک اخلاقی نہیں ہے جس حد تک یہ محض مشترکہ ضرر یا مشترک نفع کے خیال سے عمل میں آتی ہے اور محض جبلی یا محض لین دین اور بدلہ ہوتا ہے۔ صحیح معنی میں صاحب اخلاق ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دوسروں کے خطرے کا کوئی خیال ہمارے ذہن میں ہو اور اس لئے ہم امداد کریں۔ یا عام نفع کو پیش نظر رکھ کر ہم کسی کام میں شریک ہوں اور اعانت کریں۔

گو یہ اعمال شعوری طور پر اخلاقی نہیں ہیں تاہم اس میں شک نہیں کہ اخلاق کا

اساس ضرور ہیں۔ بقائے انسانی کے لئے جو افعال ضروری ہیں اور ان افعال کے ساتھ جو جذبات وابستہ ہیں ان کو اخلاقی زندگی کی جڑ خیال کرنا چاہیئے بسا اوقات تہذیب کے بلند مدارج ہیں جب کہ کردار کو صائب بناتے ہیں اجتماع کے تمام اخلاقی قوانین اور تعلیم و تعلم بیکار ثابت ہوتے ہیں تو عمل تعاون اور خاندانی زندگی کے یہ ابتدائی وسائل اپنی قوت کا اظہار کرتے ہیں۔ اجتماع اور اخلاق ان کی راہ اختیار کر کے اس پر مزید ترقی کرتے ہیں۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ یہ ہمدردانہ مستقل اور ذہنی کردار کی بنیاد کے لئے ہمیشہ قائم رہیں۔

اخلاقی گروہ۔ دستور یا رواج

گزشتہ باب میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ جبلت کی فطری قوتیں انسان سے وہ افعال کراتی ہیں جن کی بنا پر وہ اپنے ہم جنسوں سے متحد ہو کر منزل ترقی پر گامزن ہوتا ہے۔ اب ہم ان ذرائع سے بحث کرتے ہیں جن کو اجتماع ان مقاصد کی تکمیل کے لئے استعمال کرتا ہے اور کردار کی اس نوع سے بحث کرتے ہیں جو عوامل اجتماع کی قدیم شکلوں کے ساتھ رونما ہوتی ہے۔ اجتماع قدیم کی ترتیب گروہ بندی کے اصول پر تھی۔ چونکہ فرد گروہ کا جزء ہوتا ہے اس لئے ہم اس کردار کو گروہی اخلاق کہہ سکتے ہیں۔ نیز گروہ دستور کے اثر سے افراد کو اپنے زیر نگیں رکھتا ہے، اس لحاظ سے اس کردار کو دستوری یا رواجی اخلاق کے نام سے بھی موسوم کر سکتے ہیں۔ باب ماسبق کی ابتدا میں ہم کہہ چکے ہیں کہ دستوری یا رواجی اخلاق کردار کی دوسری سطح پر ہوتا ہے لہذا یہ کردار کی دوسری سطح ہے۔

رواج کا مفہوم اس کی قوت و اصل

رواج کا مفہوم۔ باب دوم میں گروہوں کی مختلف شکلیں بیان کی گئیں جہاں کہیں

انسانی گروہ اس طرح بود و باش رکھتے ہوں ان میں چند ایسے قاعدے ضرور نظر آئینگے جن پر گروہ کا ہر فرد عمل کرتا ہے۔ ان میں بعض کی بنا تو افراد گروہ کی محض ہم جنسی ہوتی ہے مثلاً جیسے تمام بطخیں تیرتی ہیں۔ لیکن ایسے قاعدے بہت ہی کم ہوتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ وحشی و متمدن ہر دو اقسام کے طریق زندگی میں انسانی کردار کا بیشتر حصہ غیر جبلی ہوتا ہے۔ ہر گروہ میں عمل کے بعض مسلم طریقے رائج ہوتے ہیں۔ ان کو ہر فرد تسلیم کرتا ہے اور ہر نسل اپنے متاخرین کو ودیعت کرتی چلی جاتی ہے۔ ان طریقوں اور قاعدوں کو دستور یا رواج کہتے ہیں۔ ان کی عادات سے بھی تعبیر کی جاسکتی ہے البتہ عادت سے ایک بات ان میں یہ زیادہ ہوتی ہے کہ ان کے اندر گروہ کا یہ فیصلہ مضمر ہوتا ہے کہ ان پر عمل کیا جائے گا۔ ان کے عمل کے ساتھ گروہ کی عافیت وابستہ خیال کی جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص ان کی خلاف ورزی کرتا ہے تو کل گروہ اس کی مخالفت کرتا ہے۔ یہ بچپن ہی سے مشق کرائے جاتے ہیں۔ اور اہم مواقع پر خاص طور سے دہرائے جاتے ہیں۔

رواج کی قوت و اقتدار

معمر لوگ، مذہبی اشخاص، اطبا، سردار یا ضعیف العمر بیویاں ان کی محافظ و نگراں ہوتی ہیں۔ ان کو فروعی تغیرات نئے رواجوں کے اضافہ اور قدیم دستوروں کی تشریح کا اختیار ہوتا ہے۔ گو صحیح معنی میں ان کی پشت پناہ سارے گروہ کی متحدہ قوت ہوتی ہے۔ اور اس میں صرف زندہ افراد ہی شامل نہیں ہوتے بلکہ گروہ کے متوفی ارکان اور توہمی دیوتا بھی شامل ہوتے ہیں۔ یہ گروہ محض انفرادی شخصیتوں کا مجموعہ ہی نہیں ہوتا، بلکہ بہم طریق پر کل اجتماعی عالم اس میں داخل کیا جاتا ہے۔ چونکہ اکثر رواجوں کی کوئی اصل و ابتدا معلوم نہیں ہوتی اس لئے یہ ان کو فطری اشیا محسوس ہونے لگتے ہیں۔ قدما کا پاس رواج اور ما بعد کا وہ احترام فطرت جس کی رو سے رواقیہ سے لے کر اسپنسر تک فطری زندگی کو معیار اخلاق خیال کرتے آتے ہیں، ان دونوں کے مابین محض مماثلت ہی نہیں بلکہ اس سے عمیق تر تعلق ہے۔ گو رواج کو معیار اخلاق قرار دینے کے لئے ایک امر اور بھی پوشیدہ ہے۔ کہ اس قسم کے قوانین پر فرقہ کے تمام افراد سے عمل پیرا

ہونے کی امید کی جاتی ہے۔ ان کے آباؤ اجداد ان پر عمل کر کے عیش و راحت سے اپنی زندگی بسر کر چکے ہیں۔ اب یہ کیا ضرور ہے کہ یہ فطری قانون نباتات و حیوانات ہی کے قوانین ہوں۔

اصل رواج

قسمت۔ رواج کئی متعدد و مختلف اسباب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ان میں اولاً تو وہ افعال ہیں جن کو انسانی جبلت اور فطری ضرورتیں کراتی ہیں۔ بعض طریقوں پر عمل کر کے انسان کامیاب ہوتا اور بعض سے ناکام رہتا ہے۔ وہ کامیاب طریقوں پر عامل ہونے کی عادت ہی نہیں ڈالتا بلکہ اپنی ناکامیوں کو بھی ذہن نشین رکھتا ہے۔ کامیاب طریقوں پر اپنی پسندیدگی کی مہر ثبت کر کے اخلاف کے حوالہ کر دیتا ہے اور ساتھ ہی ناکام طریقوں سے اپنی ناراضی بھی ان پر ظاہر کر دیتا ہے۔

خوش قسمتی اور بد قسمتی کے خیالات اس میلان کو اور بھی قوی کر دیتے ہیں۔ انسان وحشی ہو یا مہذب کامیابی و ناکامی کے خالص عقلی نظریہ ہی پر اس کا اعتقاد نہیں ہوتا۔ ایک شخص ایک کام کے لئے بہترین تدابیر اور انتہائی مساعی اختیار کرتا ہے لیکن انجام کار ناکام رہتا ہے۔ اس کے برعکس بعض اوقات ایک شخص بغیر کسی محنت و مشقت کے عظیم الشان کامرانی حاصل کر لیتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان ناکردہ گناہ کسی مصیبت میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ گرم نے قسمت کے متعلق ایک ہزار سے زاید جرمنی کے مقولے کہاوتیں و ضرب المثلیں نقل کی ہیں۔ خوش قسمتی اور بد قسمتی دونوں کو آسمانی قوتوں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اور کوئی نامبارک واقعہ محض اتفاقی ہی خیال نہیں کیا جاتا۔ ایک جہاز جمعہ کو روانہ ہو کر راہ میں طوفان سے دوچار ہوتا ہے۔ یا تیرہ اشخاص میں سے ایک بیمار پڑ جاتا ہے تو کہتے ہیں کہ اگر آئندہ اسی قسم کے حالات جمع ہوئے تو ایسے ہی واقعات رونما ہوں گے۔ چونکہ گروہ کی عافیت ہر فرد کے افعال سے وابستہ خیال کی جاتی ہے اس لئے اس کی نگہداشت کو گروہ اپنے ذمہ لیتا ہے اور کردار کسی شخص کا ذاتی معاملہ نہیں رہتا، بلکہ اس کو رواج کے ماتحت کر دیا جاتا ہے۔ قدیم زمانہ کے اہم قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی تھا کہ

افراد نیک فالی کے کام کرنے اور بد فالی کے امور سے محترز رہنے پر مجبور کئے جائیں تاکہ ایک دو شخصوں کی وجہ سے سارا قبیلہ مورد آفات نہ ہو۔ اس زمانہ میں یہ خیال عام طور سے رائج تھا کہ کسی فعل کی بدفالی محض فاعل تک ہی محدود نہیں رہتی، بلکہ اس کا اثر گروہ کے دیگر افراد پر بھی پڑتا ہے۔" یہ یقین عام تھا کہ ایک شخص کے فعل بد سے سارا گروہ دین سے بے دین ہو جاتا ہے اور کسی خاص دیوتا کی ناراضی سے سارے فرقہ کو مصائب و آلام کا شکار ہونا پڑتا ہے۔ ایشیا میں راستہ پر ہر میز کی جو مورتیں بنی ہوئی تھیں کہ ایک دن ان کو کسی نے خراب کر دیا۔ اس پر سارے باشندے خوفزدہ و غضبناک ہو گئے۔ ان کو خیال تھا کہ اب ہم سب تباہ و برباد ہو جائینگے کیونکہ ہم میں سے کسی نے دیوتا کی مورتوں کو خراب کر کے اس کو ناراض کر دیا ہے۔" "بچوں کو کوئے توڑنے اور آگ دہکانے سے اس بنا پر منع کیا جاتا تھا کہ یہ فعل مبادا آئندہ زندگی میں ان سے کسی عزیز کی ہلاکت کا باعث نہ ہو۔"

مذکورۂ بالا اسباب کے علاوہ رواج و دستور کے اور وجوہ بھی ہو سکتے ہیں۔ عمل کے بعض طریقوں کی طرف افراد یا گروہ کو فطری میلان یا ان کی جانب سے فطری عناد ہوتا ہے۔ اگر کوئی فعل ان کے احساسات کے مطابق ہو تو خوش ہوتے ہیں مخالف ہے تو بگڑتے ہیں۔ جرأت یا بہادری کا کوئی کام خواہ مفید ہو یا غیر مفید اس کو سراہا جاتا ہے۔ کسی شخص کا ذاتی فیصلہ زبان زد عوام ہو کر گروہ کی رائے بن جاتا ہے۔ غرض انفرادی تحریک اور اجتماعی روایات دو ایسے محور ہیں جن کے مابین ہم گھومتے رہتے ہیں۔ مجالس، وضع قانون کا سا یا تا قاعدہ اور فلسفیانہ مباحثہ بھی ہو سکتا ہے۔ اسپارٹا میں بڑے بوڑھے اشخاص جب کسی رسم کو داخل کرتے ہیں تو اس پر اسی طرح مباحثہ کرتے ہیں یہی لوگ متاخرین کے لئے دستور و رواج وضع کرتے ہیں۔

وسائل نفاذ

رواج کے عام وسائل نفاذ یہ ہیں۔ زبان خلق، تابو، مذہبی عوائد و رسوم

اور جسمانی قوت۔

زبان خلق۔ عوام اپنے خیالات ظاہر کرنے میں صرف زبان ہی سے کام نہیں لیتے۔ اگر کسی شخص کا اعزاز و احترام مقصود ہوتا ہے تو فنون لطیفہ کے اظہار سے اس کو زیادہ نمایاں بناتے ہیں۔ فاتح سردار کی آمد پر ترانوں کا گایا جانا بازاروں کی آرائش ملبوسات کی نمائش یہ سب عوام کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ دوسری طرف دیکھو تو جن رواجوں پر عمل کرنا شخصی طور پر ناگوار ہوتا ہے ان کی تمسخر اور طعن و تشنیع کے زور سے تعمیل کرائی جاتی ہے۔ بعض اقوام میں لوگوں کو خود اپنے گھر والوں کے خوف سے بعض دستوروں کی پابندی کرنی پڑتی ہے۔ امریکہ کا اصلی باشندہ کسی جنگ یا شکار میں اپنی جرأت و بہادری ظاہر کئے بغیر شادی نہیں کر سکتا۔ اگر وہ ایسا کرے تو عورت و مرد سب اس کا مذاق اڑائیں۔

تابو۔ صحیح معنی میں تابو رواج کے نافذ کرنے کا ذریعہ نہیں بلکہ خود بھی رواج ہیں ان کی خلاف ورزی کو خاص طور پر خوفناک کر دیا جاتا ہے۔ بعض اشیا یا بعض اشخاص کے مس کرنے کی ممانعت کر دی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ اگر ان کو کسی نے ہاتھ لگایا تو اس پر دیوتاؤں اور روحوں کی مار ہوگی۔ اس طرح یہ گویا ایک قسم کے ممنوعات ہیں۔ جن واقعات سے روحوں کا کوئی فعل ظاہر ہوتا ہے ان کو بالخصوص تابو سے محترم بنا دیا جاتا ہے مثلاً موت وحیات نیز اس کے خطرات کو متعدی بھی خیال کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی پولینیشی سردار تابو ہے تو معمولی آدمی اس کے نقش پا کو چھوتے ہوئے ہی خوف کھاتا ہے۔

"جن افعال کے ناگوار نتائج کا یقین ہو جاتا ہے وہ بھی ممنوعات میں شامل کر دئے جاتے ہیں۔ قدیم ترین زمانہ کے تابو پر غور کرو تو ان میں یہ خصوصیت بہت ہی نمایاں طور پہ معلوم ہوتی ہے۔ اس زمانہ کی ہر ممانعت میں یہ حقیقت پیش نظر ہے کہ انسان کی زندگی ہر طرف خطرات سے گھری ہے۔ خوراک کی تلاش میں زہریلے پودوں کو چھونے کی ممانعت ہے۔ بھوک سے زیادہ کھانے کو بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ طبعی صحت اور جسمانی قوت کو بھی خطرے

میں ڈالنے کی اجازت نہیں۔ ان ممنوعات میں پشتہا پشت کے تجربات مضمر ہوتے ہیں جو دراصل نقصان تکلیف اور بیماری کے معاوضہ میں حاصل ہوتے تھے۔ بعض ممنوعات ان امور پہ عادی ہوتے ہیں جن سے اجتماعی طور پر گروہ کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہوتا ہے جنس جائداد اور جنگ وغیرہ کے متعلق توانین کی یہی نوعیت ہے۔ ان میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی اجتماعی فلسفہ مضمر ہوتا ہے (سیومنیر کی کتاب طریق عوام صفحہ ۳۲) ان ممنوعات سے خاص خاص مقصدوں میں بھی فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ مثلاً کسی تہوار کے دن ناریل مطلوب ہیں۔ مرگروہ پہلے ہی سے کچے ناریلوں کے چھونے کی ممانعت کردیتا ہے تاکہ وقت پر ان کی کمی نہ ہو اس طور پر ایک حدتک یہ ممنوعات بعض اجتماعی مقصد کی تکمیل میں بھی کارگر ثابت ہوتے ہیں لیکن ان کا سب سے بڑا فائدہ یہی ہے کہ افراد کے دلوں پر ان سے گروہ کی عظمت و اقتدار کا اثر قائم رہتا ہے۔

عوائد و رسوم

تابو دستور کی نفیاً یا سلبی طور پر حفاظت کرتے ہیں۔ عوایدو رسوم سے بڑی حدتک اس کی اثباتی نگہداشت ہوتی ہے۔ ان کی بنا پر بعض افعال کو ایسے ماحول میں انجام دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ جذبات کو متاثر کرتے ہیں۔ اور عادات قائم ہو جاتی ہیں۔ خوش الحانی اور مرتب حرکات کی دلکشی ایک مجمع کا ایک ساتھ عبادت کرنا یا جلوس میں نکلنا عجب کا خوف یہ سب امور ایسے ہیں جو انسان کے قلب پر اثر کئے بغیر نہیں رہتے۔ خلق کی تعریف و تذلیل تو تحفہ ہمت افزائی یا دلشکنی کا باعث ہوتی ہے۔ لیکن رسوم سے ایک تو خود فعل کا عمل میں آنا یقینی ہو جاتا ہے اور ساتھ ہی اس میں ایک خاص اہمیت بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ مہذب اقوام اس قسم کے طریقوں کی نوجی قواعد جسمانی ورزش اور بچوں کو اخلاق و آداب سکھانے میں زیادہ تر استعمال کرتی ہیں تاکہ یہ عادات حسنہ نوجوانوں کی فطرت ثانیہ بن جائیں۔ بعض مذہبی جماعتیں بھی ان سے کام لیتی ہیں۔ لیکن قدیم زمانہ میں ان کو عملی اخلاقی اور خانگی دستوروں کی پابندی کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ گروہ کے دستوروں کا اتباع کرانے میں یہ بہت موثر ثابت ہوئے ہیں۔

ان طریقوں کی مثالیں آگے چل کر تعلیمی رسوم کے ماتحت بیان کرینگے۔

جسمانی قوت | جب رواج کا اتباع کرانے میں زبان خلق ممنوعات و رسوم سب کے سب ناکام ہو جاتے ہیں تو پھر جسمانی قوت و زبردستی سے کام لیا جاتا ہے۔ گروہ کے سردار بالعموم صاحب اقتدار لوگ ہوتے ہیں۔ اور ان کے حکم کو آسانی پس پشت نہیں ڈالا جا سکتا۔ بعض قبائل میں عمر رسیدہ سپاہی ایک قسم کی پولیس کا کام دیتے ہیں۔ سیتھوکس میں کسی زمانہ میں یہی طریقہ رائج تھا۔ فرقوں کے مابین جنگ و جدل کے زور سے دستور نافذ کیا جاتا ہے۔ جب تک دستور شکنی کا بدلہ یا تاوان نہیں مل جاتا اس وقت تک جانبین میں جس کسی کو مخالف قبیلہ کا اکا دکا شخص مل جاتا ہے قتل کر دیا جاتا۔ فرقے کے اندر اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر دے تو اس کو فرقہ اپنے میں سے خارج کر دیتا ہے اور عام اختیار دیدیا جاتا ہے کہ جو شخص اس خونی کو پائے قتل کر دے۔ ویلز کے قدیم باشندوں کے یہاں یہ دستور تھا کہ اگر کوئی شخص اپنے فرقہ کے سردار کے قتل کا مرتکب ہوتا تو اس کو جلاوطن کر دیا جاتا۔ جہاں تک قرنا کی آواز جاتی وہاں کے ہر باشندے کے لئے بلا قید جنس و عمر یہ ضروری تھا کہ اس کے پیچھے جائے اور جب تک اس کو کشتی پر سوار نہ کرا دیا جاتا اس کے پیچھے کتوں کو بھونکایا جاتا۔ لیکن یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیئے کہ جس قسم کے قبائل و شعوب کا ہم ذکر کر چکے ہیں ایسے گروہوں میں سزائے جسمانی یا اس کا خوف اقتدار کے لئے چنداں مفید نہیں ہوتا کیونکہ مطلق العنانی کو ظالمانہ طریقوں کے ساتھ رعب قائم کرنے کے لئے زیادہ اعلیٰ نظام کی ضرورت ہے۔ قدیم گروہوں میں کثرت بالعموم گروہ کے اقتدار ہی کا ساتھ دیتی ہے۔ جب کوئی طاقت اس سے مقابلہ کرتی ہے تو گروہ کی حمایت ایک مقدس فرض خیال کیا جاتا ہے باقی جسمانی قوت کا استعمال محض مستثنیٰ حالتوں میں ہوتا ہے۔

گروہ کے معیاروں کو اہم اور اسکے اقتدار کو شوری بنانے والے احوال

رواج میں اگرچہ اجتماعی رضامندی مضمر ہوتی ہے اور یہی اخلاقی احکام

کے لئے بنائے نفاذ ہے۔ مگر اس کے باوجود اکثر حالتوں میں یہ محض عادات کی سطح پر آکر رہجاتا ہے، اور اصل وجہ ترویج فراموش ہوجاتی ہے۔ اور اس کی حالت ایسی ہی ہوجاتی ہے جیسے آج کل ہمارے آداب مجلس کی ہوگئی ہے۔ تاہم بعض حالتیں ایسی ہیں جو توجہ کو رواج کی اہمیت کی طرف منعطف کردیتی ہیں اور اس کا رتبہ شعوری وسائل کی سطح تک بلند ہوجاتا ہے۔ ان حالتوں کو تین عنوانات کے ماتحت بیان کیا جاسکتا ہے (۱) گروہ کے نابالغ اور کم سن افراد کی تعلیم اوران کو گروہ کی کامل رکنیت کے لئے تیار کرنا (۲) نافرمان افراد کی روک تھام اور باہمی جھگڑوں کا تصفیہ (۳) وہ مواقع جن میں کوئی سخت خطرہ درپیش ہوتا ہے اوراس لحاظ سے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ دیوتاؤں اور معبودوں سے دعائیں مانگی جائیں تاکہ وہ گروہ کو مصیبت وتباہی سے بچائیں۔

۱۔ تعلیمی رسوم

ان میں اہم ترین داخلے کی رسوم ہیں جن کو اگلے لوگ کثرت سے مناتے تھے یہ اس موقع پر ادا ہوتی ہیں جب نوجوانوں کو حقوق رجولیت عطا کیے جاتے ہیں اوران کو گروہ کا رکن بنایا جاتا ہے۔ ان رسوم میں ہر ہر قدم پر ایسی باتیں ہوتی ہیں جن سے نیا داخل ہونے والا رکن گروہ کی قوت و فراست اوراپنی لاعلمی وبیچارگی کو اچھی طرح محسوس کرلیتا ہے۔ ان رسوم سے ایک طرف تو خردوں کے دلوں میں بزرگوں کی عظمت اور گروہ کی سطوت وجبروت کا اثر نقش کالحجر ہوجاتا ہے۔ دوسری جانب جس شان سے یہ رسوم ادا ہوتی ہیں یعنی فرقے کی قدیم روایات اور کارناموں کا بیان، عبادتوں کے طویل سلسلے سب کا باہم مل کر گاتا اور ناچنا وہ فرقہ کے رشتہائے اتحاد کو زیادہ مربوط کردیتی ہے۔

مثال کے طور پر ہم وسط آسٹریلیا کے فرقوں کی ادخالی رسموں کا ذکر کرتے ہیں، نوجوانوں کو کامل حقوق رجولیت عطا کرنے سے قبل ان کے یہاں رسوم کے تین سلسلے ہوتے ہیں اوران کی تکمیل ہفتوں سے مہینوں تک میں ہوتی ہے۔ ان رسوم کے پہلے سلسلہ کو ہوا میں اچھالنا کہتے ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے۔

جب لڑکے کی عمر دس سے بارہ سال تک کی ہوتی ہے۔ اس وقت لڑکے کا
خوب بناؤ سنگار کرتے ہیں مختلف توتمی دیوتاؤں کے نشانات اس کے لباس
پر چھاپتے ہیں۔ فرقہ کے خاص افراد اس کو ہوا میں اچھالتے ہیں اور اس کے
بعد اس کی ناک چھیدی جاتی ہے۔ ان رسموں میں تین روز صرف ہوتے ہیں۔
اس سے تین چار سال کے بعد ایک طویل تر سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ اس میں
دس روز صرف ہوتے ہیں۔ جھاڑیوں کا ایک احاطہ سا بنا کر لڑکے کو اس
میں رکھتے ہیں۔ اس دوران میں اس کے اندر سے اس کو صرف خاص خاص
رسوم کے وقت باہر نکالا جاتا ہے۔ ان دس دنوں میں اس کو بولنے کی ممانعت
ہوتی ہے وہ صرف سوالات کا جواب دے سکتا ہے۔ اس مرتبہ بھی اس
کو مختلف توتمی نشانات سے آراستہ کیا جاتا ہے۔ اس کے متعلق ہر ذرا سی
بات کو بھی فرقہ کے بڑے بوڑھے صلاح و مشورہ سے کرتے ہیں۔ اس کو
حکم دیا جاتا ہے کہ جو کچھ اس سے کہا جائے اس کو بے چون و چرا مانے
اور جو کچھ یہاں دیکھے اس کا کسی لڑکے یا عورت سے ہرگز ذکر نہ کرے۔ یہ
احساس کہ مجھ میں اب کوئی غیر معمولی انقلاب پیدا ہونے والا ہے اس سے
فرقے کے تمام احکام کی بے عذر تعمیل کراتا ہے۔ نیز اس سے بزرگوں کی
قدر و منزلت اس کے دل پر اچھی طرح سے جم جاتی ہے کیونکہ وہ دیکھتا
ہے کہ یہ تمام ان پوشیدہ رسوم و قواعد سے واقف ہیں جن کے معنی میں اب پہلی بار
سیکھ رہا ہوں۔ کبھی کبھی اس کے سامنے سوانگ کئے جاتے ہیں اور انسان
جانوروں کا روپ بھر کر ان کارناموں کی نقل کرتے ہیں جو کہ وہ کے
حیوان مورثوں سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ وہ بیلوں کے ڈکارنے کا
شور سنتا ہے عورتیں اور بچے اس کو ارواح کا فعل خیال کرتے ہیں۔ ان رسوم
کے اختتام پر اس کا شمار نوجوانوں میں ہونے لگتا ہے۔ لیکن اسی پر بس نہیں
ہوتی۔ جب نوجوان سن شعور کو پہنچ جاتا ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ فرقے کی
روایات کے سمجھنے کی اب اس میں پوری طرح قابلیت پیدا ہو گئی ہے تو
تیسرا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ یہ مذکورہ بالا دونوں سلسلوں سے زیادہ موثر اور

زیادہ طویل ہوتا ہے۔ جس مثال کو ہم نقل کر رہے ہیں اس میں یہ سلسلہ ستمبر سے جنوری
تک تسلسل جاری رہا۔ یہ زمانہ ناچ رنگ اور آثار مقدسہ کی زیارت میں
صرف ہوا۔ یہ آثار پتھروں اور لکڑیوں پر مشتمل تھے۔ جن کو اسلاف کی روحوں کا
مستقر خیال کیا جاتا ہے۔ ان کو بہت احتیاط سے عورتوں اور بچوں کی
نظر سے محفوظ رکھتے ہیں۔ انفرادی طور پر صرف معمر لوگوں کو اس امر کا علم
ہوتا ہے کہ یہ ان کے باپ یا دادا کی روح کا مستقر ہے۔ ان تبرکات کی
زیارت کے وقت لوگ ساکت و صامت اور مؤدب بیٹھے رہتے ہیں۔
آثار کو دیکھ کر بعض اعزا و اقربا آبدیدہ ہو جاتے ہیں۔ مختلف توتمی
جانوروں کی نقلیں کی جاتی ہیں۔ نوجوانوں کے سامنے فرقے کی قدیم تاریخ
و قدیم روایات بیان کی جاتی ہیں جس کے بعد سے بزرگوں کا وہ اور
بھی زیادہ احترام کرنے لگتے ہیں۔ کیونکہ اب وہ ان کے معلم اور استاد
بھی ہو جاتے ہیں۔ ان مخفی اسرار سے واقف ہونے پر نوجوان ایک قسم
کی خوشی محسوس کرتے ہیں اور اپنے آپ کو فرقہ سے زیادہ وابستہ
پاتے ہیں۔ اس کو پڑھ کر ناظرین تعجب کرینگے کہ پورے گروہ نے کیونکر اپنے
تین ماہ اس قسم کی رسوم میں ضائع کئے ہونگے اور نوجوانوں کے دلوں
میں بزرگوں کی عظمت و اطاعت کا جذبہ پیدا کرنے کے لئے یہ رسوم کیسی
عجیب و غریب ہیں؟ مگر اس سے یہ بات تو کم از کم ظاہر ہوتی ہے کہ جو فرقہ اپنے میں
اس عمل کو جاری کر سکتا ہے اس میں کم از کم شعوری اخلاق کا ایک پہلو تو ہرگز مفقود
نہ ہوگا۔ یعنی ایسے فرقے میں قانون کا احترام اور اجتماعی فلاح و بہبودی کا خیال تو ضرور پایا جائیگا

۲۔ قانون و عدالت — نافرمان افراد کی تنبیہ کے اکثر مواقع درپیش رہتے ہیں گو فرد
اور گروہ کی کشمکش میں افراد پر گروہ کا اقتدار قائم کرنے کے لئے
جسمانی تکلیف کی ضرورت پیش نہ آئے۔ فرد کو معاشی اغراض اکثر اوقات
اس امر پر آمادہ کرتی ہیں کہ وہ اپنے فرقہ یا برادری سے کنارہ کشی اختیار کرلے۔
ایسٹ مین بیان کرتا ہے کہ میری قوم میں یہ عادت تھی کہ جب دشمن کے ملک
میں شکار کو نکلتے تو شکار کی آسانی اور لوٹ مار کی آزادی کے خیال سے

اپنے آپ کو چھوٹی چھوٹی ٹکریوں میں تقسیم کر لیتے۔ پولیس ہر چند ان کو اس چوری سے باز رکھنا چاہتی لیکن کوئی معقول تدارک نہ ہوتا۔ مبئی اسی میلان کی مثال جنوبی سلاوونیا کی برادریوں سے پیش کرتا ہے۔

"برادری کے بہادر اور چالاک افراد اس کے قدرتی اتحاد کے برخلاف ہمیشہ بغاوت کرتے رہتے ہیں۔ کوئی شخص باہر نکل کر دولت پیدا کرے تو دستور کے مطابق اس کو اپنا اندوختہ برادری کے عام حساب میں داخل کرنا چاہیئے۔ لیکن وہ اس سے انکار کرتا ہے۔ یا کوئی شخص یہ خیال کرتا ہے کہ میرے حصہ کی رقم تجارت میں زیادہ سود مند ثابت ہوگی۔ دونوں حالتوں میں فرد برادری سے برگشتہ ہو جاتا ہے اور بعض اوقات وہ علی الاعلان اس کی دشمنی شروع کر دیتا ہے۔"

یا ایسا ہوتا ہے کہ طمع کی وجہ سے فرقہ کی ممنوعات کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ چنانچہ اچن کی خیانت کا یہی سبب تھا۔ جذبات جنسی کی بنا پر بعض اوقات انسان ایسی عورت سے شادی کرنا چاہتا ہے جو ایسے گروہ میں نہیں جس میں سے وہ اپنی بیوی انتخاب کر سکتا ہو۔ اس سے بھی سخت جرم یہ ہے کہ گروہ کے کسی فرد پر جادوگری کا شبہ ہو جائے۔ جادو کے معنی یہ ہیں کہ انسان روحانی قوتوں سے خود غرضانہ نفع حاصل کرتا ہے۔ جادوگروں سے تمام قومیں ڈرتی آئی ہیں اور سب نے ان کو سخت ترین سزائیں دی ہیں۔

یہ ایک قسم کی اجتماعی حکومت ہوتی ہے۔ جبر و تعدی یا محض بھوت پریت کی تخویف نہیں ہوتی۔ کیونکہ سردار یا حاکم انتہائی خدمات انجام دے کر کسی قسم کا اقتدار حاصل کر سکتا ہے۔ اگر انسان میں تین اوصاف ہوں تو وہ اپنے گروہ کا سردار بن سکتا ہے۔ (۱) یہ کہ وہ اپنے فرقہ کی طرف سے گفتگو کرے اور اس کی گفتگو سنی جائے (۲) یہ کہ وہ اپنے فرقہ کی طرف سے لڑے اور دشمن اس سے ڈریں۔ (۳) یہ کہ وہ اپنے فرقہ کا ضامن ہو اور اس کی ضمانت قبول کر لی جائے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بادشاہ، حاکم یا سردار اپنا آسمانی حق جتاتا ہے۔ ایسی صورت میں بھی اقتدار کا اصل حامل گروہ ہی ہوتا ہے اور گروہ ہی اپنے اوپر حکومت کرتا ہے۔

معیاروں کے اعتبار سے قدیم زمانہ کی یہ عدالت اخلاق کی رواجی سطح پر ہے۔ اور رواجوں ہی پر اس میں عمل درآمد ہوتا ہے۔ ان لوگوں کے ذہن میں عدالت کے کسی کلیہ قاعدہ (یعنی ہمارے قانون عام) کا نہ تو تصور ہوتا ہے، اور نہ ان کے یہاں کوئی ایسا قطعی قانون ہوتا ہے جو پوری قوم کی رائے سے بنا ہو۔ پہلے پہل سردار یا حاکم کے پاس کوئی مقررہ قانون نہیں ہوتا۔ وہ اپنے فیصلوں میں صرف دستور کے اتباع کو پیش نظر رکھتا ہے۔ اس وقت کا ہر فیصلہ آپ ہی اپنی نظیر ہے۔ آگے چل کر فرقہ کے سردار یا مذہبی اشخاص گزشتہ فیصلوں کے نظائر کو پیش نظر رکھ کر احکام سناتے ہیں۔ اس طرح ایک قسم کی قانونی روایت قائم ہو جاتی ہے جو کتنی ہی غیر مکمل کیوں نہ ہو مگر وقتی فیصلہ سے تو بہر حال بہتر ہوتی ہے۔ اس سے ایک حد تک غیر جانبدارانہ فیصلے ہوتے ہیں۔ کیونکہ جانبین میں کسی ایک کی قوت یا مرتبہ سے انفرادی رائے کا متاثر ہو جانا بہت ممکن ہوتا ہے۔ لہذا قانون روایات و نظائر اس سطح کا عام طریق انصاف ہے۔ باقی زیادہ معقول معیار کی جانب مزید ترقی کی بحث کا تعلق آئندہ باب سے ہے۔ البتہ یہاں اتنا بیان کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ اس ابتدائی حالت کے فسانوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لوگ آسمانی حاکم کا تصور رکھتے تھے۔ اس کے متعلق یہ خیال تھا کہ وہ سب سے زیادہ منصف ہے اور اس کا انصاف سب سے اعلیٰ وارفع ہے۔

گروہ کا شعوری اقتدار اس وقت بھی ظاہر ہوتا ہے جب اس کے افراد کے مابین جھگڑے یا عداوتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ قتل اور خونی عداوتوں کے واقعات کو تو انفرادی جھگڑے نہ کہنا چاہیئے جن پر جنگ اور بین الاقوامی قانون کے ذیل میں بہتر طریق پر بحث ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جس حد تک اس کا تعلق مقتول کے فرقے سے ہے یہ ایک جنگ کا معاملہ ہے۔ مقتول کے ہر عزیز کا یہ قومی فرض ہے کہ اس کے خون کا بدلہ لے ان معاملات میں جو گروہ لڑتے تھے وہ زمانہ حال کی اقوام سے بہت چھوٹے ہوتے تھے۔ اس زمانہ کی مہذب اقوام میں بھی اسی قسم کے اسباب کی بنا پر جنگ چھڑ جاتی ہے۔

لیکن اصول دونوں کا یکساں ہے۔ موجودہ بین الاقوامی جنگوں اور لڑائیوں میں صرف ایک فرق ہے اور وہ یہ کہ چونکہ زمانۂ حال کے گروہ بہت بڑے ہوتے ہیں اس لئے ان میں اس قدر جلد جلد لڑائی نہیں ہوتی۔ اور لڑنے سے پہلے صلح کے امکان پر بھی بہت کچھ غور و خوض کر لیا جاتا ہے۔ آرسٹز اور ہیملٹ اپنے باپ کے قاتلوں سے بدلہ لینا اپنا مقدس فرض خیال کرتے ہیں۔

لیکن قتل دوسرے فرقوں ہی میں نہیں ہوتے بلکہ خود اپنے فرقے میں بھی اس قسم کی واردات ہو جاتی ہیں۔ اعزا کا چھوٹا گروہ جس کے نزدیک خون کا عوض لینا فرض ہوتا ہے اکثر ایک بڑے گروہ کا جز ہوتا ہے جو ممکن ہے ان کے حق قصاص کو تو تسلیم کر لے مگر اس کو محدود رکھنا چاہیئے۔ یا قتل کے بجائے بدلہ کا کوئی اور طریقہ تجویز کرے۔ یا ہو سکتا ہے کہ بڑا گروہ قتل کی عام وجہ فساد کو تسلیم کرلے اور اس کو بھی مان لے کہ مقتول کی فریاد و شیون سے زمین ناپاک ہوتی ہے اور دیوتا اور روحین سارے گروہ پر مصیبت لاتے ہیں لیکن اس کا دائمی عناد بھی تو ایک ایسا ہی فساد ہے۔ اس لئے اگر مقتول کے اعزا قصاص سے کم پر راضی ہو جائیں تو سبحان اللہ اسی بنا پر قصاص کے بجائے دیت دینا دان وغیرہ کا رواج ہوا۔ آئرلینڈ میں یہ دستور اب تک باقی تھا لیکن جب انگریزوں کی وہاں حکومت قائم ہوئی تو ان کو یہ طریقہ نہایت ہی مذموم معلوم ہوا۔

ادنیٰ درجہ کے جرائم کے لئے بعض اوقات ایک خاص قسم کے مقابلہ کی اجازت دیدی جاتی ہے۔ چنانچہ آسٹریلیا والوں میں ایک واقعہ مشہور ہے کہ ایک شخص اپنے ہمسایہ کی بیوی کو بھگا لے گیا۔ جب مجرم واپس آیا تو فرقے کے بڑے بوڑھے آدمیوں نے اس معاملہ پر غور کیا کچھ پس و پیش کے بعد آخرکار یہ سزا تجویز ہوئی کہ مجرم نے کھڑے ہو کر اس عورت کے شوہر کو آواز دی کہ "میں نے تمہاری بیوی کو بھگایا تھا، آؤ! اس کا بدلہ لو!" اس عورت کے شوہر نے اس پر دور سے نیزہ پھینکا اور پھر چاقو سے حملہ کیا

مگر اس کو بے جگہ زخم لگانے کی اجازت نہ تھی یہ مجرم کو اختیار تھا کہ وہ اس کا وار بچا جائے مگر اس کا بدلہ لینے کی اجازت نہ تھی۔ جب یہ سزا ختم ہو چکی تو پنچوں نے کہا بس کافی ہے۔ جاپانیوں کے یہاں ہراکری کے نام سے ایک عجیب و غریب دستور ہے۔ اس کی رو سے مظلوم ظالم کے در پر آکر خود کشی کر لیتا ہے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قوم اس شخص سے نفرت کرنے لگے ہندوستانیوں میں بھی اسی قسم کا دستور دھرنا دینے کا ہے۔ مگر یہ اس قدر سخت نہیں۔ اس کی رو سے قرض خواہ مقروض کے در پر آکر فاقہ کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اور جب تک اس کو اپنی رقم وصول نہیں ہو جاتی اس کے در پر بھوکا پڑا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ مر جاتا ہے شاید اس کی غایت یہ ہو کہ اگر مدیون اس کو یوں اپنے دروازے پر مر جانے دیگا تو مرنے کے بعد اس کی روح مدیون کو ستائیگی۔ مگر ایک ظاہر مدعا اس کا یہ بھی ہے کہ عامتہ الناس اس شخص سے نفرت کرنے لگیں۔

گروہی عداوتوں کے ان تمام واقعات میں شخصی ذمہ داری بہت ہی کم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اتفاقی اور ارادی حوادث میں کوئی امتیاز نہیں پایا جاتا دوسرے باب کے ابتدائی اقتباسات سے یہ بات اچھی طرح ظاہر ہوتی ہے لیکن اس میں ایک بات قابل غور ہے اور وہ یہ کہ بین الاقوامی معاملات میں ہمارے زمانہ حال کے طریقوں کی طرح ان میں بھی اخلاق کی ایک ترقی یعنی ایک قسم کی اجتماعی وحدت و یک رنگی ظاہر ہوتی ہے خواہ اس کو نسلی محبت کہئے یا وطنی جذبہ۔ اخلاق تام کا وجود اس وقت تک ممکن نہیں جب تک نزاعات کا تصفیہ قوت کے بجائے عدل و انصاف سے نہ ہونے لگے۔

۴۔ مواقع خطر ان مواقع پر کامیابی حاصل کرنے یا تباہی سے بچنے کے لئے سخت ترین توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس عنوان کے تحت مندرجہ ذیل موقعوں کو ہم خصوصیت کے ساتھ بیان کرینگے۔ (۱) ولادت شادی اور موت (۲) بونے اور کاٹنے کا زمانہ اور وہ

اوقات جن کا اثر گروہ کے بقا پر پڑتا ہے (۳) جنگ (۴) مہانداری ۔

ولادت اور موت دنیا میں ایک نئے زندہ وجود کا آنا اور ایک جیتی جاگتی ہستی کا ہمیشہ کے لئے نظروں سے غائب ہو جانا طلسم کائنات کے وہ حوادث ہیں جن سے انسان متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ نئے مولود کو خواہ تم آسٹریلوی نقطۂ نظر سے آبا و اجداد کی ارواح کا تناسخ کہو یا قوم کافر کے خیال کے مطابق نئی روح کی پیدائش قرار دو مگر اس میں شک نہیں کہ ولادت کا وقت خطرناک ضرور ہوتا ہے۔ اس وقت ماں اور اس کے بچہ کی اور بعض صورتوں میں باپ کی بہت ہوشیاری سے حفاظت کرنا پڑتی ہے۔ اس موقع کے سخت دستوروں ہی سے ظاہر ہے کہ گروہ اس کو کس قدر اہم خیال کرتا ہے۔ میت کی رسوم اس سے بھی زیادہ ہوتی ہیں کیونکہ وحشی اقوام کا بالعموم یہ خیال ہے کہ انسان کی ذات قطعاً نابود نہیں ہو جاتی۔ ان کے نزدیک مردہ کسی نہ کسی طریق پر زندہ رہتا ہے اب خواہ اس کا طریق زندگی کتنا ہی ظلی یا مبہم کیوں نہ ہو۔ لیکن وہ اس کو اب بھی طاقتور اور گروہ کا رکن خیال کرتے ہیں خواہ وہ مقبرہ یا غار میں رہتا ہے۔ تجہیز و تکفین کی رسمیں لاش کو تہ خانوں میں رکھنا، یا جلانا، عزیز و اقارب کا رونا پیٹنا اور ماتمی لباس متوفی کے ذخیرۂ خوراک، اسلحہ، گھوڑے یا بیوی کو اس کے ساتھ سپرد عدم کرنا اور پھر ہمیشہ اس کے مرقد کا احترام کرتے رہنا، یہ تمام امور موقع کی اہمیت کو زبان حال سے پکار پکار بتلاتے ہیں۔ جب کبھی اس قسم کا حادثہ پیش آتا ہے عوام کے قلوب ہمدردی اور دہشت سے لبریز ہو جاتے ہیں اور ان کو گروہ کے اتحاد اور گروہی سطوت و جبروت کا احساس ہوتا ہے۔

شادی بیاہ کے ضوابط بھی ان سے کچھ کم اہم نہیں ہوتے۔ گرفتاری یا خرید کے ذریعہ شادی کا جو رواج تھا، اس کا اگر یہ مفہوم لیا جائے کہ زمانہ قدیم میں جو شخص جس عورت سے چاہے پکڑ یا خرید کر شادی کر سکتا تھا تو یقیناً حقیقت سے بعید ہوگا۔ گروہی نظام کا یہ ایک لازمی جز ہے کہ مرد اپنے گروہ اور اپنی نسل سے باہر ہی شادی کر سکتا ہے، بلکہ اکثر اس دوسرے گروہ

کو بھی متعین کر دیا جاتا ہے جس میں شادی ہو سکتی ہے۔ بعض فرقوں کے قوانین اور بھی زیادہ مشرح ہوتے ہیں۔ ان میں عمر اور خاندان کی بھی تشریح کر دی جاتی ہے۔ ان کے یہاں کورٹ شپ یا منگنی کا دستور ہم سے مختلف ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں تو جانبین کے تعلقات اس قدر ڈھیلے اور بیہودہ ہوتے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے۔ لیکن اکثر امور میں یہ ضابطہ ہمارے یہاں کے ضابطے سے سخت ہوتا ہے اور اس کی خلاف ورزی کی سزا بہت شدید ہوتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ نفس ضابطہ کے وجود میں تو شبہ نہیں اگرچہ اس کے بعض پہلوؤں میں غلطی موجود ہو۔ یہ تو ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ آیا فرقہ کے ان قوانین کو جن سے رشتہ داروں کے مابین ازدواجی تعلقات کو ناجائز قرار دیا جاتا ہے جبلی نفرت سے قوی کرتے ہیں یا نہیں، مگر اس میں شک نہیں کہ ان کو سخت ترین ممنوعات سے ضرور قوی کیا جاتا ہے۔ نیز شادی کے اسی سلبی پہلو ہی پر اکتفا نہیں کیا جاتا، بلکہ اجتماعی رواج اور مذہبی احکام کے ذریعہ اس رشتہ کی منزلت کو بلند تر کر دیا جاتا ہے۔ لباس زیور رقص و سرود میں صناعی و فنون لطیفہ کا اظہار ہوتا ہے۔ آگ کے گرد ایک مقدس دعوت ہوتی ہے جس میں نسلی دیوتا شریک ہوتے ہیں۔ یہ چیزیں اس تعلق کی اہمیت میں اور بھی اضافہ کر دیتی ہیں۔

بعض موسم کاروبار کے لئے مناسب ہوتے ہیں

بونے اور کاٹنے کا زمانہ ربیع و خریف اور فصل بہار کا آغاز زراعت پیشہ اور چرانے والی اقوام کے لئے بہت اہم اوقات ہوتے ہیں۔ ان مواقع پر بالعموم بہت خشوع و خضوع کے ساتھ دعائیں مانگی جاتی ہیں۔ جن مقامات پر بارش کی زیادہ ضرورت رہتی ہے وہاں برسات کے موقع پر بھی تمام عبادتیں اور قربانیاں ہوا کرتی ہیں۔ زونی قوم کے یہاں یہی طریقہ رائج ہے۔ یہ رسوم کئی روز تک ہوتی رہتی ہیں۔ بجلی اور بادل کے لئے خاص علائم بنائے جاتے ہیں۔ اور طرح طرح کی تیاریاں کی جاتی ہیں، جو بعض صحیح اخلاقی طریقوں کے نفاذ کا باعث ہوتی ہیں کیونکہ

اس وقت معبودوں اور دیوتاؤں کی رضا جوئی کا خیال بہت ہی زیادہ ہوتا ہے۔

زیونی قوم کا آدمی اپنے معبودوں کے حضور میں نہایت صدق دل سے دعا مانگتا ہے تاکہ اس کی دعا مستجاب ہو۔ کیونکہ اگر اس کی دعا قبول نہ ہوئی تو پانی نہ برسے گا اور قحط پڑ جائے گا۔ وہ نرمی سے گفتگو کرتا اور مہربانی سے ملتا ہے کیونکہ دیوتا ان لوگوں کا خیال نہیں کرتے جو دوسروں سے سختی سے پیش آتے ہیں۔ دعا مانگنے سے چار روز قبل اور چار روز بعد تک وہ حد سے زیادہ تقوی اور پرہیزگاری سے کام لیتا ہے۔ دعا کے دن قربانی ہوتی ہے تب کہیں جاکر معبود راضی ہوتے ہیں"

عمری تغیرات سے بھی متبرک ایام پیدا ہوتے ہیں۔ ہر قوم ہفتہ میں ایک دن تعطیل مناتی ہے۔ قدیم فرقوں میں بھی یہی دستور تھا۔ دراصل یہ دن محض کام کاج سے امتناع کا تھا، اجتماعی و مذہبی اہمیت اس کو بعد میں حاصل ہوئی ہے۔ بہر حال یہ تمام تہوار گروہ کے اقتدار کا شعور پیدا کر دیتے ہیں۔ اور ان میں جو رسوم ادا ہوتی ہیں ان سے شعوبی ہمدردی اور مشترک مقاصد کا احساس ترقی کرتا ہے۔

جنگ

جنگ چونکہ بالخصوص ایک خطرناک موقع ہوتا ہے۔ اس لئے اس سے بعض رسوم کا اصل مفہوم اور ان کی اہمیت اچھے طور پر واضح ہو جاتی ہے۔ جنگ سے پہلے باہمی مشورہ سحر اور ٹوٹکے لڑائی کی تقادیر اور حالت جنگ میں سرگرداں ہوں یا سرداروں کی اطاعت کے لئے مجبور ہونا، عام خطرے کا احساس یہ تمام باتیں توجہ کو خاص طور سے اپنی طرف جذب کرتی ہیں کسی قسم کی غفلت نہیں ہونے پاتی۔ شکست غضب الٰہی سے تعبیر کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ کسی دستور یا قانون کی خلاف ورزی کا نتیجہ ہے۔ فتح کی صورت میں سارا فرقہ جمع ہو کر جشن مناتا ہے، جو لوگ جنگ میں کام آتے ہیں ان کا ماتم ہوتا ہے۔ میدان کارزار کی فضیلت اس قدر نمایاں و اہم ہو جاتی ہے اور اس کو اتنی قدر و منزلت

کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے کہ یہی گروہ کی پسند کو ظاہر کرنے کے لئے کلی لفظ بن جاتا ہے یونانی لفظ "اریٹ اور لاطینی" "درجہ" میں بھی یہی ہوا ہے۔ یہ الفاظ اب واضح طور پر فوجی تفوق کے لئے مستعمل نہیں لیکن ابتداءً یہ اسی کے لئے مخصوص تھے۔

مہمان داری اس زمانہ میں جب کہ آدمی بے خوف و خطر سفر کرتا ہے۔ اور اکثر مہمانوں کی آمدرفت رہتی ہے، مہمان داری کو غیر معمولی واقعات میں سے شمار کرنا دشوار امر ہے لیکن پہلے زمانہ میں مہمان کی آمد پر جو رسوم ادا کی جاتی تھیں اور ان کو جس قدر اہمیت دی جاتی تھی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مہمانداری ان کے یہاں ایک مرحلۂ عظیم ہے۔ اور اس کے رواجوں کو نہایت مقدس خیال کیا جاتا تھا۔

اولیسس سائکلوپس سے کہتا ہے کہ ہم اس سرزمین پر اتر کر تیرے قدموں تک اس امید میں آئے ہیں کہ شاید مہمان کی خاطر تواضع کا مذہبی سلوک یہاں کے باشندے ہمارے ساتھ روا رکھیں یا ہم کو کوئی ایسی شے دیں جو عام طور سے مسافروں کے نذر کی جاتی ہے۔ حضور دیوتاؤں سے ڈریں کیونکہ ہم سائل ہیں اور زیوس سائلوں اور مسافروں کا دیوتا ہے اور ہمیشہ ان کے ساتھ رہتا ہے"۔

مہمان نوازی کا فرض بالعموم کل اقوام عالم میں مسلم ہے۔ ویسٹر مارک نے مختلف قوموں اور مختلف نسلوں کی مہمانداری کے قاعدوں کو جمع کیا ہے۔ ان سے حقیقت بالاصاف طور پر ظاہر ہو جاتی ہے۔ ہندوستانی قبطی یونانی عرب افریقی اور دیگر اقوام عالم میں بالاتفاق مہمان کا حد سے زیادہ احترام کیا جاتا ہے۔ میزبان اپنے مہمان کی عزت و آبرو بچانے میں کسی بات سے بھی دریغ نہیں کرتا۔ اس کو اپنی بیٹی کی آبرو دینی منظور ہوتی ہے لیکن مہمان کی بے عزتی منظور نہیں ہوتی۔ بنی اسرائیل میں مسافر کا شمار یتیموں اور بیواؤں کے ساتھ ہوتا ہے۔ رومیوں کے یہاں مہمان کے فرائض اعزا و اقربا سے بھی زیادہ ہیں۔ افلاطون کہتا ہے کہ جس شخص کو عاقبت کا

ذرا سا بھی خیال ہوتا ہے وہ اپنی عمر میں مہمان آزاری کا کبھی مرتکب نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ مہمان کا اس قدر احترام محض نیک دلی پر مبنی تھا۔ گو وہی زندگی کا سارا کردار مہمان کی اس آؤ بھگت کے مخالف ہے۔ لفظ مہمان لاطینی لفظ ہوسٹس کے مرادف ہے اور اسی لفظ سے ہوسٹائل ماخوذ ہے انگریزی میں جس کے معنی معاندکے ہیں۔ قدیم لوگ نووارد یا مہمان کو غیر معمولی طور پر طاقت ور خیال کرتے تھے۔ یہ خیال عام تھا کہ مہمان سود و زیاں دونوں کا باعث ہو سکتا ہے اس لئے ضروری تھا کہ اس کی خدمت میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھا جائے۔ یہ خیال تو ہر وقت پیش نظر نہیں رہتا کہ بے خبری میں فرشتے اگر مہمان ہو جاتے ہیں لیکن اس امر کے باور کرنے کے لئے وجوہ ہیں کہ مہمان کی آمد کو خوش قسمتی یا بد قسمتی کی دلیل خیال کیا جاتا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ساتھ کھانے اور جسمانی لمس کو ساحرانہ خیال کی بنا پر زیادہ اہمیت دی جاتی ہو کہ برکت دینے اور لعنت کرنے کے یہی ذرائع ہیں۔ دہلیز کو عبور کرنا یا خیمہ کی رسی کو چھونا یا نمک کھانا ایک جدید حق قائم کر دیتا ہے۔ عبادت گاہوں میں دیوتاؤں کو چھو لینا مفرور کو مامون کر دیتا ہے۔ قربان گاہ کو ہاتھ لگا لینے کے بعد مجرم اپنے آپ کو محفوظ خیال کرتا ہے۔ غرض کہ مہمانداری کے تمام دستور فریضۂ قصاص کے برعکس ہیں۔ دونوں رواج مذہبی فریضہ کی نوعیت رکھتے ہیں بلکہ مہمانداری کے فرائض کی بنا پر بعض اوقات میزبان ایسے شخص کی حفاظت کرتا ہے جس کا تعاقب کرنا اس پر فرض تھا۔ قصاص اپنی معاندانہ نوعیت اور تفرقہ انداز دانہ افعال سے ایک گروہ کو دوسرے سے الگ کرتا ہے اور مہمان نوازی عارضی طور پر اپنے اور پرائے گروہ کے امتیاز کو اٹھا دیتی ہے۔ مہمانداری مذہبی احکام کی بنا پر توثیق کا ایک ایسا ذریعہ رکھتی ہے جو آئندہ چل کر تجارتی اور اجتماعی تعلقات کا ذریعہ ہو جاتا ہے۔ قبیلوں اور افراد میں انسانیت و ہمدردی باقی رہنے کا ایک قوی ذریعہ ہے۔

رواجی اخلاق کے محاسن و معائب

رواج کی نوعیت اور اس کے طریق نفاذ پر بحث کرتے ہوئے ان محاسن و معائب کی طرف اشارہ کر چکے ہیں لیکن اخلاق کی آئندہ ترقی کے خیال سے ان کا خلاصہ مکرر درج ذیل کرتے ہیں۔

وضع معیارات — خیر یا صواب ایک معیار ہے جو کچھ عقلی اور کچھ اجتماعی نوعیت رکھتا ہے، یہ تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ رواج ایک حد تک فلاح کے متعلق خیالات پر مبنی ہوتا ہے۔ فلاح کے تصور میں قسمت کے دخل کو خلاف عقل نہ خیال کرنا چاہیئے۔ کیونکہ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ فلاح کے صحیح اسباب سمجھ میں نہیں آتے ہیں۔ ممکن ہے آئندہ نسلیں صحت و بیماری کے متعلق ہماری ناواقفیت کا ایسا ہی مذاق اڑائیں۔ گروہ کے لوگ جس بات کو اہم خیال کرتے ہیں اس کو رواج یا دستور کا لباس پہنا دیتے ہیں۔ بعض افعال کو وہ جائز قرار دیتے ہیں اور بعض کو ناجائز و مذموم کہتے ہیں۔ انضباط حیات میں سن رسیدہ بزرگوں اور اسلاف کے تجربوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اس حد تک ان کا عمل یقیناً مطابق اخلاق ہے ایک حد تک وہ عقلی اور اجتماعی معیار سے بھی کام لیتے ہیں۔ کیونکہ دستور کو سب کے لئے یکساں اور اس کی تعمیل کو مقبول رکھنا اس امر کی بین دلیل ہے۔ علاوہ ازیں جب ان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے معبود بھی اسی میں خوش ہیں تو پھر بیشتر قدر بھی وہ اہمیت دے سکتے ہیں اس کو دیتے ہیں۔

تاہم دستور کے معیار و معانی صرف جزئی طور پر معقول ہوتے ہیں۔ اکثر رواج خلاف عقل اور بعض مضرت رساں بھی ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں عادت کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ جب بھی کوئی بندۂ خدا ان کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنا چاہتا ہے تو اس کی مخالفت کی جاتی ہے ڈاکٹر اسمتھ نے

لکھا ہے کہ چین کے بعض علاقوں میں جنوب رویہ دروازے رکھنا زیادہ مفید ہے کیونکہ موسم گرما میں اس طرف سے ہوا خوب آتی ہے لیکن چینیوں سے جب یہ کہا جاتا ہے کہ "تم جنوب رویہ دروازے کیوں نہیں رکھتے؟" تو اس کا وہ صرف اس قدر جواب دیتے ہیں کہ "ہمارے یہاں جنوب رویہ دروازے رکھنے کا دستور نہیں"۔

ان غیر معقول یا نیم معقول رواجوں میں ایک اور بھی خرابی ہے اور وہ یہ کہ قوت بے محل صرف ہوتی ہے۔ ادنیٰ بات کو اس قدر اہم اور موثر کر دیا جاتا ہے جتنا کہ فی الحقیقت کسی ضروری بات کو کرنا چاہیے تھا۔ معمولی امور میں تضییع اوقات ہو جانے کی بنا پر اہم قانونی معاملات معرض تغافل میں پڑ جاتے ہیں۔ حیات اخلاقی یہ تقاضا کرتی ہے کہ لوگ افعال کی اہمیتوں کو صحیح طور پر سمجھیں۔ اگر مہمل یا ادنیٰ باتوں کو مہتم بالشان قرار دیا جائے تو صرف یہی خرابی نہیں ہوتی کہ حقیقی امور قرار واقعی اہمیت حاصل کرنے سے قاصر رہتے ہیں، بلکہ کردار کی آئندہ ترقی میں بھی رکاوٹ واقع ہوتی ہے۔ اس سے کردار میں ایسی باتیں داخل ہو جاتی ہیں جن کو بعد میں نکالنا پڑتا ہے اور اس وقت اس اخراج سے سخت نقصان ہوتا ہے کیونکہ خرابیوں کے ساتھ مستحسن باتیں بھی خارج ہو جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جہاں معبودوں اور دیوتاؤں کے ناراض ہو جانے کے اس کثرت سے اسباب مہیا ہوں اور رواج کی ذراسی خلاف ورزی ان کے جوش غضب کو مشتعل کر سکتی ہو تو اس کے فرو کرنے کے لئے بھی معقول مدت اور کافی محنت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے اخلاق کو کفارہ کی نوعیت بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

محرکات۔ جس قسم کے محرکات رواج سے پیدا ہوتے ہیں ان کے اعتبار سے تو رواج اس سے کہیں بہتر معلوم ہوتا ہے جیسا کہ متقدمین ہربرٹ اسپنسر وغیرہ نے اس کو ظاہر کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رواجی ممنوعات میں خوف کی آمیزش ہوتی ہے۔ خونی عداوتوں میں

جذبۂ غضب شامل ہوتا ہے لیکن اجتماعی ماحول ان کو بھی حدِ اعتدال پر لے آتا ہے، کیونکہ کسی ممنوعہ شئی کی خلاف ورزی سے صرف مجرم ہی نہیں بلکہ سارا گروہ موردِ آلام ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ اجتماعی خوف ہے نہ کہ انفرادی کمزوری۔ انتقامی جذبہ کے متعلق یہ بدرجۂ اولیٰ صحیح ہے۔ اس میں شک نہیں کہ خون کا معاملہ ذاتی نہیں بلکہ زیادہ تر اجتماعی ہوتا ہے، اس میں دوسروں کی خاطر یا یوں کہئے کہ قوم کے خیال سے انسان اپنی جان خطرے میں ڈال دیتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ جذبۂ انتقام ہمدردانہ جذبۂ انتقام ہے۔ ذاتی حملہ کے جواب میں اس قسم کے جذبہ سے مشتعل ہو جانا تو صریح بداخلاقی ہوگی۔ خواہ مخواہ مردم آزاری بھی بلاشبہ مذموم ہے۔ لیکن جس صورت میں اصول کے مطابق اور دوسروں کے اعانت کی خاطر انتقام لیا جائے تو اس کو بداخلاقی نہیں کہہ سکتے، بلکہ یہ توعین اخلاق ہے۔ جذبات خوف و انتقام کے علاوہ اور بھی بہت سے محرکات ہیں۔ مثلاً برادرانہ الفت پدرانہ شفقت جنسی کشش کے علاوہ جانبین میں کسی حد تک محبت، معمر و مقدس اشخاص کا احترام، فرقہ کے بھائیوں سے وفاداری ان سب کو گروہی زندگی میں یوں ہی نہیں چھوڑ دیا جاتا، بلکہ ان کی عادات کو راسخ و قائم کراکے کامل اطمینان کرلیا جاتا ہے۔ لیکن جو محرکات فکر و تامل کو ظاہر کرتے ہیں، مثلاً فرض شناسی یا خیر سے محض خیر ہونے کی بنا پر محبت، ان کا اس وقت تک احساس نہیں ہو سکتا جب تک کہ اخلاقی تصور زیادہ صاف نہ ہو جائے اور خیر برتر یا راس الفضائل اور جزوی یا فوری تشفیوں میں تفاوت نہ معلوم ہونے لگے۔ ان تصورات کے ارتقا کے لئے انفرادیت کا نشوونما ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اقتدار و آزادی انفرادی اغراض و قومی بہبودی میں وہ تصادم پیدا ہو جو بہتر متمدن حالت میں ناگزیر ہے۔

تلخیص

جب ہم شعوبی اور رواجی اخلاق کے "کیا" پر غور کرتے ہیں تو یہ حقیقت فوراً منکشف ہو جاتی ہے کہ وہ اسباب جو اغراض کو وسیع اور نصب العینی بنا دیتے ہیں ان اسباب کی نسبت کم عمل کر رہے ہیں

جو مشترکہ اور اجتماعی اغراض وقواعد میں متعین ہوتے ہیں، یہ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اس میں حافظہ اور وہم کو عمل کرنے کا بہت موقع ہوتا ہے۔ گزشتہ زمانہ کی روایات، فسانے، مذہبی گیت ایک قسم کی ذہنی حیات قائم رکھتے ہیں جس کی ایسی ہی قدر کی جاتی ہے جیسی کہ جسمانی کرتبوں کی۔ لیکن چونکہ اس زندگی میں استدلال اور انتخاب وپسند وغیرہ کے عقلی افعال نہیں ہوتے اس لئے اس کے نصب العینوں میں رسائی اور قوت کی کمی ہوتی ہے۔ اعلیٰ قسم کی ذہنی و روحانی زندگی کے لئے ان تحریکات کی ضرورت ہوتی ہے جن کا آئندہ باب میں ذکر آئیگا۔ اس کے برعکس "کیا" کے اجتماعی پہلو شعوری اخلاق کے اندر پوری طرح سے جاگزیں ہوتے ہیں۔ اس جگہ ان امور کے اعادہ کی ضرورت نہیں جن پر باب ہذا و باب ما قبل میں بالتفصیل بحث ہو چکی ہے۔ صرف اس قدر بتا دینا ہے کہ گروہ کا معیار اخلاق اجتماعی ہوتا ہے لیکن شعوری طور پر نہیں بلکہ غیر شعوری طور پر، یا یوں کہو کہ یہ معیار ایک اجتماع اور سوسائٹی کا معیار تو ہوتا ہے لیکن ایسا معیار نہیں ہے جس کو ہر شخص غور و فکر کے بعد اپنے لئے انتخاب کرتا ہے۔ وہ اس پر صرف رسماً پابند ہوتا ہے۔ چونکہ وہ فرقے یا جتھے کے اندر ہے اس لئے وہ اس کے رسم و رواج کے مطابق عمل کرتا ہے۔ وہ اس قدر خودغرض نہیں ہو سکتا جتنا کہ موجودہ زمانہ کا انفرادیت پسند ہوتا ہے۔ نہ وہ اس قسم کی انفرادی فلاح کا تصور کر سکتا ہے اور نہ اس کے پاس اس کے حاصل کرنے کے ذرائع ہوتے ہیں۔ گر وہ اس وسیع معنی میں اجتماعی بھی نہیں ہو سکتا جس معنی میں کہ اس زمانہ کا آدمی اجتماعی ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ اس قدر ذلیل عیاش یا بدمعاش نہ ہو سکے جیسا کہ اس زمانہ کا آدمی ہوتا ہے لیکن اس سے وہ سیرت کی پرداخت بھی نہیں ہوتی جس کی بنا پر مخالفتوں کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ اخلاق کا معیار ذاتی پوری بالیدگی کو اسی وقت پہنچتا ہے جب وہ دوسروں سے اپنے حقوق کے لئے لڑتا ہے، برائی پہنچاتا اور اس کی مخالفت کرتا ہے اور بالآخر دنیا کو مسخر کر لیتا ہے۔

انضباط سیرت

مستحکم سیرت کے قائم کرنے میں رواجی اخلاقیت کا ایک پہلو قوی ہوتا ہے کہ گروہ اپنے افراد کو ان طریقوں سے عمل کرنے کی تعلیم دیتا ہے، جن کو وہ پسند کرتا ہے اور اپنے افراد میں عادات پیدا کر کے ان پر عمل کراتا ہے۔ اس میں کمزوری صرف اس قدر ہوتی ہے کہ عادت کا عنصر بہت زیادہ اور آزادی و اختیار کا عنصر بہت کم ہوتا ہے۔ یہ معمولی آدمی کو تو اٹھائے رکھتا ہے۔ مگر غیر معمولی آدمی جو آگے بڑھ سکتا ہے اسے دبائے رکھتا ہے۔

باب ۵

دستور سے ضمیر کی طرف اور گروہی اخلاق سے شخصی اخلاق کی جانب ترقی

۱۔ تقابل و تصادم

سطح ثالث کے معنی اخلاق کو کامل اس وقت کہا جا سکتا ہے جب کہ آدمی صواب کو پہچانے اور خیر کو آزادی کے ساتھ اختیار کر لے اس کے حصول میں بدل و جان مشغول ہو اور ایسی تدریجی اجتماعی ترقی کی جستجو میں رہے جس سے سوسائٹی کا ہر فرد بہرہ اندوز ہو۔ گروہی اخلاق نے دستور سے ایک معیار تو قائم کیا لیکن یہ معیار شخصی ہونے کے بجائے اجتماعی تھا۔ یہ افعال کو پسند و ناپسند تو کرتا تھا یعنی اس میں تصور خیر تو تھا لیکن اس خیر کی شخصی طور پر جانچ اور پرکھ نہیں ہوتی تھی۔ اس کو افراد کی اعانت تو حاصل تھی لیکن وہ ارادۃً ایسا نہیں کرتے تھے بلکہ تربیت کے اثر لذت کے شوق تکلیف کے ڈر یا عادت کی مجبوری سے کرتے تھے۔ یہ عادت اور اجتماعی اثر کی بدولت سلامت روی تو پیدا کر دیتا تھا، لیکن ایسی سیرت نہیں قائم کرتا تھا جس سے پسند کی بنا پر افعال سرزد ہوں۔ اس نے افعال و جذبات

میں ایک قسم کا اتحاد تو پیدا کیا لیکن یہ اتحاد محض غیر شعوری تھا نہ کہ دانستہ طور پر اجتماعی۔ آخر میں ہم اس کے متعلق اس قدر اور کہیں گے کہ یہ ایک خاص قسم کا نظام قائم رکھنے کے تو قابل تھا لیکن ترقی کا محافظ و معین ہرگز نہ تھا۔ پس ترقی کے معنی یہ ہیں (۱) کہ عادتاً بے چون و چرا قبول کرنے کے بجائے معیار قائم کرنے اور قیمت معلوم کرنے کا کوئی عقلی طریقہ ہو۔ (۲) بے سمجھے بوجھے گروہ کی عافیت کو اپنی عافیت خیال کرنے اور گروہ کی ضرورتوں کو جبلی اور عادی طور پر پورا کرنے کے بجائے ارادی و شخصی پسند اور غرض ہونی چاہیئے (۳) انفرادی ترقی کا عام شوق ہو اور ساتھ ہی اس مطالبہ پر بھی زور دیا جائے کہ اس ترقی میں سب شریک ہونگے یعنی اپنی اور ہر شخص کی فلاح و بہبود مقصود ہو۔

ناگزیر تصادم

اس قسم کے ترقی میں دو تصادم پیش آتے ہیں۔ اختلافات موجود تو پہلے ہی سے تھے لیکن پہلے یہ اختلافات اختلافات معلوم نہ ہوتے تھے جب تک انسان اپنے گروہ کے ساتھ پوری طرح مربوط ہے یا اس کے رسم و رواج سے مطمئن ہے اس وقت تک وہ کسی قسم کی مخالفت نہیں کرتا لیکن جب ترقی ہوتی ہے تو تصادم محسوس ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ یہ تصادم مندرجۂ ذیل قسم کے ہیں۔

(۱) گروہ کا اقتدار اور اس کے مقاصد فرد کی آزادی اور اس کے ذاتی مقاصد سے متصادم ہوتے ہیں۔ (۲) نظام اور ترقی کے مابین اور عادت و اصلاح کے مابین تصادم ہوتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ ان دونوں تصادموں میں بہت قریبی تعلق ہے۔ بلکہ اگر زیادہ غور کیا جائے تو دوسرا تصادم پہلے تصادم ہی کی ایک صورت معلوم ہوتا ہے۔

کیونکہ باب ماسبق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ دستور کی پشت پناہ سارے گروہ کی متحدہ قوت ہوتی ہے اور اس کے غیر معقول و مہمل حصے جن پر محض عادتاً عمل کیا جاتا ہے ان کی بھی ایسی سختی کے ساتھ پابندی کی جاتی ہے جیسی کہ

معقول اور ضروری حصوں کی۔ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ قوم کو متحدہ طور پر ترقی کرنی چاہیئے سب مل کر ایسے تمدن کی بنیاد ڈالیں جس میں آزاد خیالی اجتماعی معیاروں کا پورا پورا احترام کرے سیاسی آزادی حکومت کی ترقی کے پہلو بہ پہلو رہے اور ذاتی اغراض میں دوسروں کی فلاح کا خیال نظر سے اوجھل نہ ہونے پائے۔ ایک بچہ جد و جہد کے بغیر جوان ہو کر پورے طور پر صاحب اخلاق ہو سکتا ہے "یہی حال قوم کا ہونا چاہیے" لیکن بالعموم ایسا ہوتا نہیں۔ ترقی جد و جہد کے بغیر نصیب نہیں ہوتی اور اس جد و جہد کا پہلا رخ فرد و گروہ کی کشمکش ہے۔ گروہ میں خود سرانہ جبلتیں اور خواہشیں تو پہلے ہی سے موجود تھیں لیکن ان میں ابھی کچھ خامی تھی جس کی وجہ سے ان کے اظہار کے لئے کافی محرک نہیں ملتا تھا۔ اگر ایک شخص کے سامنے قبضہ کرنے کے لئے کچھ نہ ہو یا ہونے کے برابر ہو تو وہ قبضہ کرنے کی ہوس کو پوری طرح کیونکر ترقی دے سکتا ہے۔ ان خواہشوں کے عدم ترقی کی ایک حد تک تو یہ وجہ تھی کہ گروہ ان کو دبائے رکھتا تھا، اور جو گروہ ان کو دبائے رکھتے تھے معاشرتی اور جنگی حالات ان کی مساعدت کرتے تھے۔ بایں ہمہ ان کا کسی حد تک وجود ضرور تھا۔ اور زیادہ اجتماعی قوتوں کے مقابلہ میں ان کا اظہار ضرور ہو جایا کرتا تھا۔ جو شئے درحقیقت فرد اور گروہ کی کشمکش کو اس قدر سخت اور اتنی طویل کر دیتی ہے وہ یہ ہے کہ فطرت انسانی میں انفرادی اور اجتماعی دونوں خصوصیات جمع ہیں۔ کانٹ فطرت انسانی کی ان خصوصیات کو "غیر اجتماعی اجتماعیت" کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ انسان نہ اپنے ہمجنسوں کے ساتھ نباہ سکتا ہے اور نہ ان کے بغیر۔

انفرادیت گروہ کے معیار اس کی اغراض و اقتدار کے سامنے فرد کا اپنی آرا و اعتقادات اپنی آزادی و اغراض کا مدعی ہونا انفرادیت کے نام سے مشہور ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا دعوی کردار کی ایک نئی سطح قائم کرتا ہے۔ اس سطح پر عمل شخصی و ارادی ہونا چاہیئے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ سطح گروہ و رواج کی سطح سے یا تو بہتر ہو گی یا بدتر۔ ابتداءً تو ممکن ہے یہ تغیر مائل

بحرانی نظر آئے۔ کیونکہ قدیم پابندیاں اٹھادی جاتی ہیں قدیم مذاہب آئندہ رہبری و رہنمائی نہیں کرتے تو کچھ فتور اور چالاک افراد پیش پیش ہوکر اپنے ہمجنسوں کی کمزوری اور سادگی سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ ہر شخص کو جو فعل صائب نظر آتا ہے۔ کرتا ہے سوفسطائیہ کا دور یونان میں احیائے علوم کا دور اٹلی میں رومانیت کی تحریک مغربی یورپ میں حرفتی انقلاب۔ زمانۂ حال میں انفرادیت کی مختلف حالتوں کی مثالیں ہیں۔ اجتماعی اقتدار اور رسم ورواج کی مخالفت قوم و فرد دونوں کی تباہی کا باعث ہوسکتی ہے لیکن اس قسم کی یکطرفہ انفرادیت سے نئے قسم کے مصلحین پیدا ہونا لازمی ہیں۔ نئی قسم کے اندرونی تعلقات ظاہر ہوتے ہیں۔ معاشرت صنعت حرفت و حکومت کی از سر نو تنظیم کی جاتی ہے۔ جو لوگ نئے حالات کو قبول کرکے آزادی کے ساتھ ساتھ اپنی ذمہ داری کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ جو جذبہ کے بجائے عقل سے پسند کی رہنمائی کرتے ہیں جن کا مسرت کے علاوہ رحم و انصاف بھی مطمح نظر ہوتا ہے ایسے لوگ صاحب اخلاق ہو جاتے ہیں اور اس سے نئی قدر و منزلت حاصل کرتے ہیں۔ چونکہ من حیث المجموع یہ عام تحریک انفرادیت کی تحریک ہوتی ہے اس لیے اخلاقی ترقی کے واسطے ضروری ہے کہ فرد ایک اصلاح یافتہ فرد ہو یعنی یہ شخص اپنے پسندیدہ محسوسات اور ذمہ داری کے اعتبار سے تو اپنے آپ کو فرد خیال کرے لیکن مقاصد اور ہمدردیوں میں جس شئے کو جیسر خیال کرتا ہو اس کے اعتبار سے اپنے آپ کو اجتماع کا جزو سمجھے۔ اگر ایسا نہ ہو تو انفرادیت کے معنی بداخلاقی کی طرف ترقی کرنے کے ہونگے۔

۲- اس انقلاب کے اجتماعیاتی اسباب

وہ اسباب جو رواجی اور گروہی اخلاق کو شخصی اور شعوری اخلاق میں تبدیل کرتے ہیں نہایت ہی مختلف ہوسکتے ہیں جس طرح بچوں اور جوانوں کی سیرت مختلف طریقوں سے پختہ ہوتی ہے مثلاً بعض اوقات کامیابی و کامرانی سے

بعض اوقات مصیبت و تباہی سے کبھی رفتہ رفتہ معلومات کے بڑھنے سے کبھی کسی سخت ترین جذبہ کے مقابلہ سے۔ یہی حال اقوام کا بھی ہے بعض قومیں موجودہ باشندگان جاپان کی طرح یکلخت باہر کی تجارتی اور فوجی قوتوں سے ہمکنار ہو جاتی ہیں۔ بعض ہیں قدمائے یونان کی طرح اندرونی تحریک شروع ہو جاتی ہے اور معاشی علمی سیاسی مذہبی ترقی ہونے لگتی ہے۔ یا یہ ہوتا ہے کہ قومی مصائب قدیم معیاروں کو زیر و زبر کر دیتے ہیں، جیسا عبرانیوں میں ہوا۔ مگر اس انقلاب کے چار اسباب خاص طور پر قابل ذکر ہیں اور کم و بیش ہر قوم میں ان کا عمل ضرور ہوتا ہے۔

معاشی اثرات

قدیم نسلی گروہ یا مشترک خاندان کی تخریب میں معاشی اثرات کا عمل اکثر قوموں کی تاریخ میں نمایاں معلوم ہوتا ہے۔ قبیلہ اس قسم کی شکاری یا سادہ طریقہ کی زراعتی زندگی میں اچھی طرح سے رہتا ہے جس کی نظیر اسٹریلیا اور امریکہ کے قدیم باشندوں میں ملتی ہے یا پہلے زمانہ میں آئرلینڈ کے کیلٹ اور اسکاٹ لینڈ کے کوہستانی فرقوں میں ملتی تھی۔ لیکن جب زراعت ترقی کر جاتی ہے تو یہ حالت باقی نہیں رہ سکتی۔ جن صورتوں میں علٰحدہ محنت کرنے یا ذاتی ملکیت رکھنے میں فائدہ نظر آتا ہے اس سے ایک حد تک انفرادیت ظاہر ہوتی ہے۔ اگر بھینسے یا کسی بڑے جانور کا شکار کرنا ہو تو ایسی صورت میں تو شرکت اچھی معلوم ہوتی ہے، لیکن چھوٹے جانوروں کے شکار میں مشتاق شکاری یہ خیال کرتا ہے کہ میں علٰحدہ زیادہ نفع میں رہونگا۔ جب قدیم طرز زندگی کی جگہ تجارت و زراعت لے لیتی ہے تو یہ خیال اور بھی بڑھ جاتا ہے۔ کسان کو اس قدر سخت اور اتنی زیادہ محنت کرنی پڑتی ہے اور اس کا ثمر اس کو اتنی مدت کے بعد ملتا ہے کہ اس میں اختلافات سیرت بہت ہی نمایاں ہو جاتے ہیں۔ شکار اس قدر دلچسپ اور اس کا نتیجہ اس قدر قریب نظر آتا ہے کہ کم ہمت شخص بھی اپنا کام پورا کر لیتا ہے لیکن زراعت میں صرف جفاکش شخص ہی اپنی محنت کے ثمرات سے متمتع ہو سکتا ہے اور وہ اپنی محنت کے ثمرہ میں

کاہل و کمزور کو شریک کرنا نہیں چاہتا۔ تجارتی کاروبار میں بھی انفرادی ہوشیاری ہی پر نفع کا دارومدار ہے۔ ایک عرصہ تک نسبتہً انفرادی ہی طور پر تجارت ہوتی رہی۔ البتہ مسافروں کے قافلے باہمی حفاظت کے خیال سے ایک ساتھ سفر کرتے لیکن ان میں کسی قسم کی ترتیب یا نظام عمل نہ تھا ہر شخص اپنی ہوشیاری اور قابلیت پر بھروسا کرتا تھا۔ علاوہ ازیں تجارت رواجوں کے باہمی مقابلہ اور خیالات کے تبادلہ کا بھی باعث ہوتی ہے۔ یہ سب باتیں مل کر گروہ کے مخصوص رواجوں کی حرمت کو باطل کر دیتی ہیں۔ فرقہ کے حدود میں تاجر اور مہمان دونوں کو داخل ہونے کی اجازت ہوتی ہے۔ قدیم زمانہ کی یونانی نوآبادیوں کے رہنے والے جس میں انفرادیت کی زبردست تحریک رونما ہوئی، اپنے عہد کے تاجر بھی تھے۔ موجودہ زمانہ میں یورپ کے وہ حصے جن میں تاحال قدیم شعوبی زندگی کے آثار نظر آتے ہیں وہی ہیں جن میں جدید تجارت کو کم دخل ہوا ہے۔

لیکن اگر ہم صنعت و حرفت کے ان مختلف طریقوں پر غور کریں، جو بتدریج رائج ہوتے رہے ہیں، تو معاشی اثرات کا اچھی طرح سے اندازہ ہو جائے گا۔ قدیم اجتماع نیز تہذیب نو کے ابتدائی زمانہ میں خاندان ہی ایک قوی معاشی وحدت ہوتی تھی۔ اکثر صنعتیں گھر کی چہار دیواری میں منفعت کے ساتھ کی جا سکتی تھیں۔ ان میں بھی کاشتکار و زراعت کی طرح طاقتور اور چالاک شخص ہمیشہ اس فکر میں رہتا ہے کہ اپنی محنت علیحدہ کرے لیکن رواج پر اس عمل کا اثر اس قدر سخت نہیں ہوتا جتنا کہ حرفت کی ایک وسیع تر تنظیم کے لئے جو تین طریقے اختیار کئے جاتے ہیں ان کا ہوتا ہے۔ قدیم زمانہ میں مہمات امور کے لئے گروہ کی امداد ضروری ہوتی تھی۔ بڑے کاموں مثلاً اہرام و مناور کی تعمیر وغیرہ کے لئے مشرق میں بیگار رائج ہوئی لیکن اس سے گروہ کی قدیم ہمدردیاں اور امداد باہمی کے اکثر طریقے ناپید ہو گئے۔ روم و یونان میں محنت و مشقت کے کام غلام کیا کرتے تھے۔ آزاد شہری علوم و فنون جہانگیری و جہانبانی میں ترقی کرتے تھے۔ اس سے چند

آدمیوں کو ترقی کا موقع ملا۔ زبردست اور ذہین لوگوں کو عروج ہوا اور اس کے ساتھ ہی انفرادیت کے سلبی اثرات نے اپنا عمل شروع کر دیا۔ زمانۂ حال میں سرمایہ داری تجارت اور صنعت و حرفت کی حکومت ہے۔ قوتوں کو مدد دینے اور فطری ذرائع سے استفادہ حاصل کرنے میں یہ طریقہ بیگار اور غلامی کی نسبت زیادہ مفید ثابت ہوا ہے۔ نیز اس سے منتظم طبائع کو ترقی کا بہت بڑا موقع ملتا ہے۔ اس زمانہ کے ماہرین صنعت و حرفت کے کارنامے گذشتہ زمانہ کے فاتحوں کے حالات سے زیادہ دلچسپ ہیں کیونکہ ان کو نسبتہً زیادہ پیچیدہ حالات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور یہ زیادہ آدمیوں کی معلومات اور عزت یزیوں سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں لیکن جدید سرمایہ داری بھی قدیم اخلاق کے لئے اسی قدر مہلک ثابت ہوئی ہے جس قدر کہ غلامی یا بیگار گردہی زندگی اور دستور کے لئے ثابت ہوئی تھی۔ قرون وسطیٰ کا تو ذکر ہی کیا اس نے گذشتہ صدی تک کے اخلاق کو بیخ و بن سے اکھاڑ کے پھینک دیا ہے۔

علوم فنون کی ترقی

علم و عقل کی ترقی کا رسم و رواج پر براہ راست اثر پڑتا ہے۔ ایک قوم کے رسم و رواج کا دوسری قوم کے رسم و رواج سے جب مقابلہ کیا جاتا ہے تو ان میں فرق معلوم ہوتا ہے۔ اور ذہن میں اس فرق کی نسبت سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ رسم و رواج میں کوئی نہ کوئی ایسی بات ضرور ہوتی ہے جس کی علت سمجھ میں نہیں آتی۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی رواج کی ابتداء جو اصل تھی وہ مرور ایام سے فراموش ہو جاتی ہے۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ جب معلومات کی ترقی ہوتی ہے تو اس سے آب و ہوا حیوانات نباتات امراض وغیرہ کے متعلق وہ ممنوعات و رسوم جن کو متقدمین اپنی ضعیف الاعتقادی سے سلامتی کا جزو لاینفک خیال کرتے تھے بے معنی اور لغو نظر آنے لگتی ہیں! بعض مذہبی رسوم اسرار و عیوب کی پناہ میں باقی رہجاتی ہیں لیکن قوم کا زیادہ روشن خیال طبقہ ان سے کنارہ کش رہتا ہے۔ عقل کی ترقی رسم و رواج کے بجائے (جس میں زیادہ تر عادتی اور وقتی امور کو دخل ہوتا ہے) کسی معقول اصول زندگی کی طالب

ہوتی ہے۔

صنعت وحرفت اور علوم وفنون فرد کے لئے نئی نئی دلچسپیاں پیدا کرتے
ہیں۔ صنعت کا کوئی عمدہ نمونہ یا فن کا کوئی عمدہ نتیجہ کتنا ہی سادہ کیوں نہ ہو مگر دوگونہ
رحمت کا باعث ہوتا ہے۔ یہ موجد کے لئے بھی باعث رحمت ہوتا ہے اور اس شخص
کے لئے بھی جو اس کو استعمال کرتا یا اس سے مستفید ہوتا ہے۔ تقسیم عمل کا گروہ میں
آغاز ہو ہی چکتا ہے، اب اس کو وسعت دی جاتی ہے۔ اہل صنعت اور اہل حرفہ
میں انفرادیت ترقی کرتی ہے کیونکہ یہی وہ لوگ ہیں جو مندروں اور محلوں
کو تعمیر کرتے ہیں، مورتیں اور برتن وغیرہ بناتے ہیں۔ دیوتاؤں اور بہادروں کی
ثنا وصفت کے راگ گاتے ہیں۔ خود اپنے کام سے ان لوگوں کے دل بڑھتے
ہیں۔ فن جماعت میں رابطہ پیدا کرنے کے علاوہ یہ بھی کرتا ہے کہ بالعموم ایک
اچھا صناع اپنے کام کا خود ہی نقاد اور ایک کامل صاحب ہنر اپنے ہنر کا خود ہی
قانون بن جاتا ہے۔ اس کے بعد اب ذرا غور کرو کہ ان لوگوں پر کیا اثر ہوتا ہوگا جو
صنعت اور ہنر کے نتائج سے مستفید ہوتے ہیں۔ ان پر مسرت واطمینان کی ایک نئی
دنیا کے دروازے کھل جاتے ہیں جس میں ہر شخص بجائے خود داخل ہو سکتا ہے۔
شعوری زندگی میں انسانی مسرت کے ایسے اسباب میسر نہ تھے۔ پہلے زمانہ
کے لوگوں کی تمام تر دلچسپیاں کھانے پینے محنت وآرام شکار کے ہیجان و دلچسپی
جنسی جذبہ اور فخر اولادی ہی تک محدود تھیں۔ مزید دلچسپی کے لئے خاندان
کی سوسائٹی اور برادری کے جھگڑے تھے۔ لیکن فنون کی ترقی فرد کو اس
قابل کر دیتی ہے کہ وہ اپنے لئے ایک عمدہ مکان اور نفیس پوشاک تیار
کر سکے۔ بڑھتی ہوئی ضروریات کی وجہ سے لکڑی اور مٹی دستگیری کرتی
ہیں۔ ایک مضبوط اور شاندار مقبرہ مستقبل کو زیادہ متعین کر دیتا ہے۔ ہر شخص
یہ چاہتا ہے کہ اپنی اولاد کے لئے دولت پائیدار شکل میں چھوڑے۔
اس میں وہ اوروں سے بڑھ جانا چاہتا ہے۔ حرص کے اژدر پاؤں پھیلتے
ہیں۔ رفتہ رفتہ زیادہ "خود سر ذات" بن جاتی ہے۔ ہر نئی ضرورت کے
ساتھ خیر کے معنی میں اضافہ ہوتا ہے۔ فرد کو اب گروہی معیار مطمئن نہیں کرتا۔

وہ چاہتا ہے کہ اپنی خیر و فلاح کے لئے آپ اپنے طور پر کوشش کرے۔ ایسے اکثر معلوم ہوتا ہے کہ اپنے لئے حصول خیر کے سب سے آسان اور سب سے یقینی دو ہی طریقے ہیں یا تو یہ کہ اپنے ہمجنسوں سے کنارہ کرے یا کہ ان میں رہے اور ان سے اپنا مطلب نکالے۔ علمانے اپنی خود غرضی کا ثبوت پہلے طریق پر دیا ہے اور امرانے دوسرے طریق پر۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ علما یا امرا کی برسراقتدار جماعت تمدن کے سارے عمل کو معدودے چند افراد کی نفع رسانی کا ذریعہ سمجھنے لگتی ہے۔ جن قوموں نے علوم و فنون میں ترقی کی ہے ان میں ایسی جماعتیں بھی پیدا ہوئی ہیں۔ قدما کے یہاں غلامی اسی عمل کا ایک جز تھی۔ اس زمانہ میں دوسروں سے فائدہ اٹھانے کے اور بہتر طریقے نکل آئے ہیں۔ جب افراد ان قیود سے آزاد ہو جاتے ہیں جن کی وجہ سے ایک کی بہبودی کے ساتھ کل کی بہبودی وابستہ تھی، تو پھر ان کی غرض و غایت اپنی ذاتی منفعت اور خود غرضی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ تمدن کی ترقی میں جہاں مسرت اور دلبستگی کے زیادہ مواقع ہیں وہاں اخلاقی خطرات بھی ساتھ لگے ہوئے ہیں اور کم از کم اخلاقی خرابیاں تو اس کے لئے ناگزیر ہیں۔

اب خواہ یہ خرابیاں نفس پرستی پر مبنی معلوم ہوں اور اس اعتبار سے روحانی زندگی کے منافی نظر آئیں جس کے لئے خارجی اشیا اور تعیشات محض فضول ہوتے ہیں، یا خود غرضی و حرص پر جو کہ اس ہمدردی رحم و انصاف کے مخالف ہے جو انسانیت اور اجتماعی زندگی کی خصوصیات ہیں۔ دونوں صورتوں میں سنجیدہ اشخاص ان خرابیوں پر جو تمدن کی ترقی کے ساتھ رونما ہوتی ہیں (گو اس کی بنا پہ نہ ہوں) نفس کشی کے ذریعہ سے غالب آنے کی کوشش کرتے ہیں۔

جنگی اثرات

نسلی گروہ کے مقابلہ میں جب تک اسی قسم کا گروہ رہتا ہے اسوقت تک تو اس کو کسی قسم کا خوف و خطر نہیں ہوتا۔ جرمنی یا اسکاٹ لینڈ کے قبائل اپنے تہور و شجاعت اور قبائلی ہمدردی کی بنا پہ

ممکن ہے ایک یا دو معرکوں میں روم و انگلستان کی بہتر قواعد داں فوج سے بازی لے جائیں لیکن مستقل کامیابی کے لئے قدیم فرقوں اور قبیلوں سے بہتر نظام کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس نظام کے قائم کرنے کے لئے حکومت اور کسی حاکم سردار یا بادشاہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ جب مصر شام یا فینشیا اپنی اپنی قوت دکھاتے ہیں تو بنی اسرائیل بھی ہم آہنگ ہو کر کہتے ہیں کہ "ہمارا بھی ایک بادشاہ ہونا چاہیئے تاکہ ہم بھی اقوام عالم کی برابری کر سکیں اور وہ ہمارے قضیئے چکائے اور جنگ میں ہماری رہبری و قیادت کرے" جنگ سے غیر منصف اور طاقتور سردار کو تو دیری کا موقع ملتا ہے۔ فوجی اثرات کا تجارت کی طرح مقصد تو تمدن ہی کی ترقی ہوتی ہے۔ مگر اس کوشش میں وہ قدیم رسم و رواج کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکتے ہیں۔ فتح بابل اور سکندر اعظم، محاربات صلیبیہ اور انقلاب فرانس ایسی ہی مثالیں ہیں جن میں فوجی اثرات نے قدیم رسم و رواج کو برباد کر کے انفرادیت کے لئے نیا جولانگاہ مہیا کیا ہے۔ اکثر حالتوں میں تو یہ بالکل صحیح ثابت ہوتا ہے کہ سردار یا غاصب بھی مزے میں رہتا ہے۔ اجتماع کی ساری مشین وہ اپنی ہی ترقی اور منفعت کے لئے استعمال کرتا ہے۔

مذہبی اثرات

اگرچہ مذہب کی غرض و غایت قدیم اخلاق اور رسم و رواج کی حفاظت ہے پھر بھی اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ نیا مذہب اختیار کرنے یا پرانے مذہب میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنے سے اخلاقی ترقی پر نہایت زبردست اثر پڑتا ہے۔ مذہب کا گروہ کے رسم و رواج اور نصب العینوں سے اس قدر قریبی تعلق رکھنا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ ادنیٰ سی مذہبی تبدیلی بھی گروہ کے معیار زندگی کو براہ راست متاثر کرتی ہے۔ بالعموم قدیم اور جدید میں نہایت ہی سخت اصولی تصادم واقع ہوتا ہے۔ انسان کے ذہن میں خدا کا جو تصور رہتا ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کو کس قسم کا کردار مرغوب ہے۔ مستقبل کا خیال ایک خاص قسم کے طرز زندگی کا داعی ہو سکتا ہے۔ مذہب مرد و عورت کے بعض تعلقات کو جائز یا ناجائز

قرار دے سکتا ہے۔ پھر ممکن ہے کہ مختلف مذاہب اپنے دعاوی کو پرکھنے کے لئے انسان کو اخلاقی طرز اختیار کرنے پر مجبور کریں۔ اتھینس اور یونان کے عام مذہب، یہودیت و عیسویت، عیسویت و رومی تمدن، عیسویت والمانی مذہب، کیتھولک اور پراٹسٹنٹ کے اختلافات سے اخلاقی نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ اس جز پر باب ششم و ہشتم میں خاص طور پر بحث کی جائے گی۔

۳۔ نفسیاتی عوامل

جو نفسیاتی عوامل انسان کو انفرادیت کی طرف لے جاتے ہیں اُن کے متعلق معلوم ہو چکا ہے کہ خود پسندانہ جبلتوں اور ترجیحات پر مبنی ہوتے ہیں۔ پہلے خود اپنے بقا کی کوشش اور پھر زیادہ پیچیدہ و وسیع تعلقات دنیاوی میں داخل ہو کر اپنے ماحول پر غالب آنے کی جد و جہد ہی کے یہ عوامل مختلف صورت ہیں۔ مختلف شعراء و حکما کے خیالات اسی فطری رجحان کے مختلف مدارج ہیں[1]۔ جس قدر انسان میں سمجھ زیادہ ہوتی ہے اتنی ہی اس میں ضبط کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ اس قوت کی ابتدا ضروریات جسمانی سے ہوتی ہے اور صنعت و حرفت سیر و شکار میں جب قدرتی نباتات فطرت پر تسلط حاصل ہوتا اور قوت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اتنی ہی اس ابتدائی رجحان کی تسکین دشوار ہوتی ہے۔ جب انسان دنیا و اشخاص میں داخل ہوتا ہے تو اس رجحان میں ایک خاص شدت ظاہر ہوتی ہے جو جذبات انفرادیت پوری طرح نمایاں کر دیتی ہے۔ ہم اس رجحان کے چار خاص مظاہر کا بیان ذکر کرتے ہیں۔

جنسیت — جنسی جذبہ و جبلت کو اس میں ایک خاص درجہ حاصل ہے ایک طرف تو یہ زبردست اجتماعی عامل ہے۔ اس کی بنا پر

---

[1] مثلاً شوپنہار نے "خواہشِ زیست"، نیٹشے نے "خواہشِ قوت"، مزلیبا

ذکور داناث باہم ملتے ہیں اور جس سے خاندان کی ابتدا ہوتی ہے۔ لیکن دوسری طرف جماعت نے جو اصول و حدود مقرر کیے ہیں، انسان اس جذبہ کی بدولت ان سے بغاوت کرتا ہے اور ان پابندیوں سے آزاد ہونا چاہتا ہے۔ جو قوانین مختلف قوموں نے ناجائز تعلقات کے خلاف بنائے ہیں اور جن کا رواج حضرت موسیٰ سے لے کر اب تک رہا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ شخصی فطرت اور اجتماعی مقصد میں کس قدر تصادم ہے۔ مختلف اوقات میں دیکھا گیا ہے کہ جنسی جذبہ تمام اجتماعی، قانونی اور مذہبی قیود پر غالب آجاتا ہے۔ محض اس جذبہ کی بنا پر بڑے بڑے شہروں میں چند بے اصول اور بدمعاش افراد کی ایک بستی آباد ہوتی ہے اور جو مصائب اس کی بدولت نازل ہوتے ہیں وہ انھیں تک محدود نہیں رہتے جو جان بوجھ کر اپنی جان خطرہ میں ڈالتے ہیں۔ اس کی وجہ سے اصول خاندان میں مختلف تغیرات ہوتے رہے ہیں۔ عہد اصلاح نے جو اخلاقی تغیرات پیدا کیے ہیں اس کی خاص غایت و غرض اس جذبۂ جنسی ہی کو قابو میں لانا تھی لیکن اب تک کوئی قابل تشفی نتیجہ ظاہر نہیں ہوا ہے۔

۲۔ ذاتی ملکیت جائداد کا مطالعہ

از منۂ قدیم کی جماعتوں میں ہم نے دیکھا ہے کہ اسلحہ مویشی اور غلام پر افراد کا ذاتی قبضہ ہوسکتا تھا لیکن ناہنالی خاندان کی زمین پر کسی کا قبضہ نہیں رہتا تھا، اور جب تک مختلف فنون میں ترقی نہیں ہوئی ذاتی جائداد کا وجود بہت محدود تھا۔ ذاتی قبضہ اور ترقی صنائع و فنون لازم و ملزوم ہیں۔ یہ عام طریقہ تھا کہ جو چیز جماعت پیدا کرتی تھی وہ اجتماعی سمجھی جاتی تھی اور جو افراد پیدا کرتے تھے ان پر افراد کا قبضہ رہتا تھا۔ جوں جوں انفرادی صنعتوں کو ترقی ہوتی گئی انفرادی و شخصی قبضہ کا رواج بھی زیادہ ہوتا گیا۔ ناہنالی خاندان سے دادہالی خاندان کے تغیر نے شخصی جائداد میں مزید اضافہ کیا۔ باپ اپنی جائداد مویشی وغیرہ پر لڑکوں کو وارث بنانے لگا۔ ہندوستان کا مشترک خاندان دادہالی خاندان کی ایک مثال ہے۔ یہاں باپ کی جائداد کے وارث اس کے لڑکے ہی ہوتے ہیں۔ وہاں ذاتی قبضہ کا

زیادہ رواج ہے اور جہاں اس کی بہن کے لڑکے وارث ہوتے ہیں۔ وہاں استثنا نہیں۔ پہلے پہل جماعت کے سرداروں کو ذاتی قبضہ کا حق حاصل ہوا۔ آج کل بھی یورپ کی بعض جنوبی قوموں میں سردار جماعت کے کھانے کے برتن علیحدہ ہوتے ہیں اور باقی لوگوں کے مشترک ہوتے ہیں۔ بعض جماعتوں میں سردار جس طرح چاہیں اپنے مویشی کو استعمال کر سکتے ہیں۔ باقی لوگ ایسا نہیں کر سکتے۔ آئرلینڈ کے قدیم قوانین اسی تنزل ترقی کو ظاہر کرتے ہیں۔

چونکہ ذاتی جائداد کے معنی یہی ہیں کہ جو چیز میری ہے اس سے میں دوسروں کو علیحدہ اور باز رکھوں۔ اس لئے یہ گروہی اتحاد اخلاقیت قدیم کے بالکل منافی ہے۔ جب امریکہ کے انڈین جائداد پر فرداً فرداً قابض ہوئے تو زمانۂ قدیم کے گروہی اتحاد قبائلی قیود و رسوم اور اجتماعی اخلاقیت اس کے ساتھ ساتھ فنا ہو گئے۔ اگر وہ نئے اصول پر کاربند نہ ہوتے تو بس فنا کا سامنا ہے۔

جنگ تفوق و آزادی

بہت سی صورتوں میں ان جنگوں کا شمار اقتصادی جنگ سے الگ نہیں ہو سکتا۔ آقا و غلام کے تعلقات اقتصادی و شخصی دونوں حیثیتیں رکھتے تھے اور تمام بڑی گروہی جنگوں کا ایک اصل سبب اقتصادی ضرور تھا، (خواہ دیگر اسباب کچھ بھی ہوں) گذشتہ زمانہ میں شان و شوکت یا آزادی قائم رکھنے کے لئے اور زمین و دیگر اشیا حاصل کرنے کے لئے بہت سی لڑائیاں وقوع میں آئیں۔ جس طرح تنازع للبقا کی وجہ سے نوع انسان میں تحفظ ذات کی جبلت، اور اس کے ساتھ جذبۂ غضب، قوت رشک و تفوق اور محکومی نے نفرت پیدا کی اسی طرح ترقی جماعت کی بنا پر اشخاص و قبائل میں زور آزمائی کے واقعات سننے جاتے ہیں۔ گو قبائلی جنگ و جدال میں اتحاد ضروری ہے تاہم ان میں دوسرا رنگ بھی پایا جاتا ہے۔ اشخاص کی جنگ سے ظاہر ہوتا ہے کہ کون شخص فوقیت رکھتا ہے اور جماعات کی جنگوں سے مصلح و رہنما پیدا ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ رہنما جماعت کے کام بھی آتے ہیں،

لیکن ساتھ ہی رسوم جماعت کی خلاف ورزی پر بھی ان کی اعزاض آمادہ کرسکتی ہیں۔
ان سے جماعت کی آزادی و عظمت قائم ہوتی ہے، مگر ساتھ ہی ساتھ ان کی
انفرادیت بلند ہوجاتی ہے اور بعض وقت سارے خاندان کا انتظام ایک ہی
بزرگ کے ماتحت ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ امیروں اور غریبوں کے واسطے
علیحدہ علیحدہ قوانین قائم ہوتے ہیں، امرا، رؤسا اور عوام میں تفریق ہوجاتی
ہے۔ تھوڑے عرصہ تک صبر کے ساتھ اس کی برداشت کی جاتی ہے
مگر جب رؤسا کا رویہ ناقابل برداشت ہوجاتا ہے، تو تمام قوانین محض رسوم
سمجھے جانے لگتے ہیں، لوگوں کے دلوں سے ان کا اقتدار جاتا رہتا ہے،
آزادی و برابری کا علم بلند ہوتا ہے اور اقتدار و آزادی کا تصادم ہر کس
وناکس کے دلوں میں جگہ کرتا ہے۔

بعض وقت دماغی آزادی کے واسطے لڑائیاں ہوتی ہیں تاکہ ہر شخص
آزادانہ اظہار خیال کرسکے۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ اس قسم کی جنگ آزادی کی
مخالفت زیادہ تر مذہبی جماعت کرتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذہب
میں قدامت پرستی ضرور ہے۔ ہم نے پہلے ہی ذکر کیا ہے کہ اجتماعی معیار
و خیالات کا محافظ سب سے بڑا مذہب ہے اور مذہب کے رسوم و
منہیات بہت متبرک و مقدس تصور کئے جاتے ہیں۔ دماغی تنقید و تحقیق
ان تمام باتوں کی وقعت کم کردیتی ہے، جن کا مبنی محض عادت یا رسم ہے۔
عقلیت و آزادانہ فکر ان تمام امور کی مخالفت کرتی ہے جو عقل سے بعید
ہوں۔ تاہم انفرادیت و شخصیت کے وجود کو محض سائنس اور قدامت پسندی
کو محض مذہب پر موقوف سمجھنا مہمل بات ہوگی۔ سائنس کے متعصب اصول
کا سامنا کرنا بہت دشوار ہوجاتا ہے۔ تعلیم گاہوں میں بھی گرجوں کے برابر ہی
قدامت پرستی ہوتی ہے اور دوسری طرف آزادی کی جنگ کی ابتدا
بالعموم لامذہبوں سے نہیں بلکہ مذہبی لوگوں ہی سے ہوتی ہے۔ بہت سے پیامبروں
نے جب اصلاح کرنی چاہی تو ان کی مخالفت خود مذہبی جماعتوں ہی نے کی
اور بہت سے برگزیدہ اشخاص نے اپنی جانیں اس لئے قربان کیں کہ آزادی

وانفرادیت کی فتح ہو اور محض رسم و رواج دنیا سے فنا ہو جائے۔ اگر مدارج شخصیت پر غور کیا جاوے تو نظر آئیگا کہ مذہبی آزادی رواداری کی جنگ دماغی وسیاسی آزادی جنگ کے دوش بدوش رہی ہے

خواہش عزت ومنزلت

جیمس نے نفسیات ذات کی بحث میں اس اعتراف کو جو انسان اپنے ساتھیوں سے حاصل کرتا ہے اس کی "ذات اجتماعی" سے تعبیر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ "ہم محض گروہ میں رہنے والے جانور نہیں کہ اپنے ابنائے جنس کے صرف سامنے رہنا چاہتے ہوں، بلکہ ہمارے اندر ایک فطری میلان ہوتا ہے کہ دوسرے ہمارا خیال کریں اور اچھی نظر سے دیکھیں۔ اگر ممکن ہو تو آدمی کی اس سے زیادہ سخت کوئی اور سزا نہیں ہو سکتی کہ اس کا اپنے ہم جنسوں میں کوئی پرسان حال نہ ہو، اور نہ کوئی شخص اس کا خیال کرے۔ ایسی حالت میں سخت ترین جسمانی مصائب فی الجملہ گوارا معلوم ہونگی کیونکہ مصیبت زدہ سمجھیگا کہ بہر حال وہ جماعت میں قابل توجہ تو ہے۔ عزت وشہرت ان اجتماعی ذوات مختلفہ میں سے کسی ایک کا نام ہے جس کو انسان اپنے واسطے بنا سکتا ہے۔ اجتماعی زندگی میں اس کو بہت بڑی جگہ حاصل ہوتی ہے۔ فوقیت سلام وتکریم آرائش لباس وزیور، بہادروں، ہوشیاروں اور ذی ہمتوں کی تعریف کمزوروں اور بزدلوں کی تضحیک یہ سب چیزیں اپنا اپنا کام کرتی ہیں۔ ابتدائی گروہ میں افراد کا باہمی فرق وامتیاز بہت محدود ہوتا ہے۔ لیکن جب نظام جماعت عسکریت وغیرہ کے اغراض سے بدلتا ہے، جب کوئی رئیس قبیلہ اپنے آدمیوں کو اکٹھا کرکے قوم میں ایک نمایاں حیثیت پیدا کرتا ہے اور جب ترقی فنون کی بنا پر اظہار لیاقت کا زیادہ موقع ملتا ہے، تو ایسے وقت میں عزت وشہرت کی خواہش کا میدان وسیع تر ہو جاتا ہے۔ جذبۂ رشک سے اس کی تقویت ہوتی ہے اور بالآخر اس کا انجام بغض وحسد ہوتا ہے۔ پھر بھی وہ جذبہ ہے جس کی بنا پر شخصیت کو تحریک ہوتی ہے۔

ایک طرف تو انسان میں اس شہرت وعزت کی بنا پر انفرادیت

پیدا ہوتی ہے لیکن دوسری طرف وہ بلند تر اجتماعی سطح پر پہنچ جاتا ہے۔ کیونکہ عزت کا تعلق کسی نہ کسی مشترک جذبہ ہی سے ہوتا ہے۔ افراد جماعت صرف اسی شے کی تحسین و تحقیر کرتے ہیں جو ان کے محسوسات کے مطابق ہوتی ہے اور ایسی صورت میں ان کا عمل محض افراد کی حیثیت میں نہیں ہوتا بلکہ ان کی تحسین کا معیار اجتماعی ہوتا ہے۔ وہ اسی شخص کی تعریف و تحسین کرتے ہیں جس میں بہادری وغیرہ کی خوبیاں جماعت کے نقطۂ نظر سے موجود ہوں۔ ایسی صورت میں وہ شخص اپنا نصب العین محض حصول تعریف کو نہیں بناتا کیونکہ کوئی جماعت ایسے شخص کی عزت نہیں کرتی، جو جماعت سے صرف عزت کا خواہاں ہو، اور اس کی بہبود کی پروا نہ کرے، خصوصاً جب اس کا علم ہو جائے لہٰذا افراد کو یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ ان کا عمل ایک سچے اجتماعی فرد کا سا ہو کیونکہ جماعت جب کسی فرد کے عمل کا بہ لحاظ جماعت محاسبہ کرتی ہے تو اس کو جماعت کا سچا فرد، قبیلہ کا سچا آدمی، سچا محب وطن اور صحیح معنوں میں شہید بننا ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ جس کی رضا جوئی مدنظر ہوتی ہے اگر وہ چھوٹا ہو تو اس کے معیار تنگ و متعصبانہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ محض اپنی جماعت کا خیال رکھنے والا یکطرفہ و محدود معنوں میں اجتماعی ہوگا۔ اور جب تک اس کا مطمح نظر وسیع نہ ہوگا اس کا کردار نامکمل طریقہ سے اجتماعی و عقلی ہوگا۔ عزت طلبی اور اپنے کو عزت کے لائق بنانے کی خواہش کو پورا کرنے کے مواقع اسی وقت زیادہ مل سکتے ہیں جب انسان اپنی نظر کو وسیع کرے اور اس کی نظر جتنی وسیع ہوتی جائیگی یہ مواقع زیادہ ہوتے جائینگے۔ سچا شہید، حق کا طالب، مصلح اور استاد فن دراصل آئندہ سے داد کا طالب ہوتا ہے لیکن اگر اس کے زمانہ میں لوگ اس سے بے اعتنائی کرتے ہیں تو نوع انسان سے داد خواہ ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ اپنے لیے ایک نصب العینی معیار بناتا ہے۔

کانٹ نے انفرادیت کے ان تینوں عوامل کی اخلاقی قیمت نہایت خوبی سے اس طرح بیان کی ہے۔ "قدرت نے انسان میں جو قوتیں پیدا کی ہیں ان کی ترقی کی صورت یہ نکالی ہے کہ ان میں باعتبار اجتماعیت تضاد پیدا

کر دیا ہے اور بالآخر یہی تضاد نظام اخلاق کی ایک وجہ ہو جاتی ہے۔ آپس میں ملکر رہنا انسانی فطرت ہے اور آدمی اجتماعی حالت میں مکمل انسان معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کو اپنے فطری قوٰی کی ترقی کا احساس ہوتا ہے۔ مگر ساتھ ہی ساتھ اس میں علیحدگی کا رجحان بھی ہوتا ہے۔ ہر شخص چاہتا ہے کہ ہر کام اپنی طبیعت و مرضی کے مطابق کرے، اس لئے اُسے مخالفت کا اندیشہ ہوتا ہے کیونکہ وہ خود دوسروں کی مخالفت کرتا رہتا ہے۔ اسی مخالفت کی بنا پر انسان کی تمام قوتیں برانگیختہ ہوتی ہیں۔ وہ کاہلی و آرام پرستی پر غالب آکر اپنے لئے عزت و قوت اور ابنائے جنس میں ایک حیثیت پیدا کرتا ہے۔ انسان ہمیشہ اتحاد کی طرف دوڑتا ہے لیکن فطرت اس کو انفرادیت کی راہ دکھاتی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ آرام واطمینان کی زندگی بسر کرے لیکن فطرت چاہتی ہے کہ کاہلی و قناعت کے قعر سے اس کو کھینچ کر محنت و مشقت کے میدان میں پھینک دے تاکہ وہ اس قابل ہو جائے کہ زمانہ کی مشکلات کو مغلوب کر سکے۔ پس جن فطری قوٰی کی بنا پر انسان میں انفرادیت پیدا ہوتی ہے اور اس کے تعلقات میں تصادم ہو جاتا ہے، انھیں کی بنا پر اس کی تمام قوتیں زیادہ کمال کے ساتھ ترقی پاتی ہیں۔

ہم نے ان عوامل کا ذکر کیا ہے جن کا میلان اتحاد جماعت کے توڑنے اور نیا نظام قائم کرنے کی طرف ہے۔ لیکن یہ عوامل غیر شخصی نہیں بعض وقت وہ سمندر کے مدّو جذر کی طرح خموشی کے ساتھ کام کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اور شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی موج باقی امواج سے کچھ بلند ہو جاتی ہے۔ لیکن اکثر قدیم اخلاقیت کے ناقد یا جدید اخلاقیت کے بانی کی حیثیت سے کوئی بڑی شخصیت رونما ہو جاتی ہے۔ ایک نسل نبیوں کے پتھر مارتی ہے۔ کیونکہ وہ حال کو برا کہتے ہیں لیکن ان کے بعد جو نسل آتی ہے وہ انھیں نبیوں کے مقبرے تعمیر کرتی ہے۔ سقراط ان اکابر کی جنھوں نے عمل کے لئے رواج کے بجائے کسی اور معقول بنیاد کے تلاش کرنے کی کوشش کی ایک ممتاز مثال ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ آویزش جس میں ایک طرف

تو دستور و رواج کا سخت نظام ہے جس کو عام رائے اور مذہبی احکام سے قوت و بزرگی حاصل ہوتی ہے اور دوسری طرف فرد ہے جو عقل ضمیر یا کسی اعلیٰ و ارفع قانون کی طرف رجوع کرنا چاہتا ہے، تاریخ کی ایک ٹوبجڑی ہے۔

۴۔ تعمیر نو

یہ نہ خیال کرنا چاہیئے کہ اخلاقی عمل انھیں امور تک آکر رک جاتا ہے جن کو گزشتہ فصل کے مختلف عنوانات کے ماتحت ہم بیان کر چکے ہیں۔ یہ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اگر قوم فی الواقع شعوری و شخصی اخلاقیت کے قائم کرنے میں کامیاب ہو جائے تو اس کے صرف یہی معنی نہ ہونگے کہ اس کے افراد پہلے سے قوی تر ہو گئے ہیں بلکہ ان افراد اور اس قوم کی اصلاح بھی ہو جاتی ہے۔ اس کے صرف یہی معنی نہیں کہ قدیم نسلی اور خاندانی گروہ ٹوٹ جاتے ہیں بلکہ ان کی معاشی سیاسی و مذہبی وحدت بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ یعنی ایک نئی اخلاقی بنیاد قائم ہو جاتی ہے۔ کار و بار کے لئے نئے اخلاقی اصول مرتب ہوتے ہیں، نئی قسم کی حکومت قائم ہوتی ہے جس کا طریقہ عمل اور جس کے خیالات بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ ایک قومی یا عام مذہب پیدا ہو جاتا ہے۔ اس اعلیٰ سطح پر فرد کو یہ تمام چیزیں ارادی طور پر اختیار کرنی پڑتی ہیں۔ علاوہ بریں چونکہ اس کو یہ چیزیں انفرادیت کے تصادم مقاصد کی موجودگی میں اختیار کرنی پڑتی ہیں اس لئے وہ اپنے لئے ایک معیار قائم کرتا ہے۔ اس امر کا کہ "خیر" و "صائب" کیا ہے اس کو واضح تصور ہوتا ہے چونکہ وہ اس معیار کو تسلیم کرتا ہے اس لئے وہ ذمہ دار بھی ہے اور آزاد بھی۔ چونکہ وہ اس پر دل و جان سے عامل ہوتا ہے اس لئے وہ صحیح معنٰی میں صاحب اخلاق شخص بن جاتا ہے۔ جس امر کو وہ خیر خیال کرتا ہے اس کا احترام اس کی پابندی اس کی محبت اس کے جذبات کو تیز کرتی ہے۔ صداقت

ضبط نفس، ایک نصب العین کے مطابق عمل کرنے کی کوشش، امور مبہم میں جرأت وشجاعت کا اظہار، رحمدلی انصاف پسندی اس کی عادت کا جز بن جاتی ہیں، اور اگر جز نہیں بن جاتیں تو کم از کم وہ ان کو اپنی عادت کا جز بنا لینا چاہتا ہے۔ اخلاقی سیرت اور اخلاقی شخصیت کا شعور ہوتا ہے۔ عبرانیوں اور یونانیوں کی اخلاقی ترقی سے معلوم ہوگا کہ یہ ایجابی معیارات کیونکر قائم ہوتے ہیں۔

باب ۶

عبرانیوں کی اخلاقی ترقی

(۱) عام نوعیت اور اصول

عبرانیوں اور یونانیوں کا مقابلہ

عبرانیوں کی اخلاقی ترقی کی عام نوعیت اگر معلوم کرنی ہو تو اس کا یونانیوں کی اخلاقی ترقی سے مقابلہ کرو۔ یونانیوں اور عبرانیوں کی اخلاقی ترقی میں جہاں بہت سے پہلو مشترک ہیں وہاں نقطۂ نظر اور تاکید کا فرق بھی ہے۔ بنی اسرائیل میں سیاسی اور معاشی قوتیں بھی عمل کر رہی تھیں، اور یونانیوں میں مذہبی قوتیں بھی تھیں۔ مگر اس کے باوجود ایک قوم میں تو اخلاقی اور مذہبی زندگیوں میں نہایت قریبی تعلق رہتا ہے اور دوسری قوم میں اخلاقی زندگی مذہبی زندگی سے بالکل علحدہ ہو جاتی ہے۔ عبرانی کے نزدیک نیک کردار خدائے تعالیٰ کے احکام کی پابندی پر مبنی ہے لیکن یونانی خیر کا عقلی معیار دریافت کرتا ہے۔ اور ان معیاروں کی متابعت اس کے نزدیک نیک کردار کی دلیل ہے۔ یونانی کے نزدیک حکمت و بصیرت سب سے بڑی فضیلت ہے۔ عبرانی کے نزدیک حق تعالیٰ کا خوف پیدا ہونا حکمت کی

تمہید ہے۔ عبرانیوں کا اجتماعی نصب العین یہ تھا کہ زمین پر خدا کی حکومت قائم ہو۔ یونانیوں کا اجتماعی نصب العین یہ تھا کہ سیاسی حکومت قائم ہو۔ اگر ہم ضمیر کے دو پہلو قرار دیں، جن میں ایک کو اس امر کی تلاش ہو کہ کیا کرنا چاہیئے اور دوسرے کو اس امر کی خواہش ہو کہ راہ صواب جب ہاتھ آجائے تو بس اس پر دل سے عمل کرے تو یونانی اول الذکر پہلو کی تاکید کرے اور عبرانی دوسرے کی۔ یونانیوں کے یہاں عقل کو زیادہ دخل ہے عبرانیوں کے یہاں جذبہ اور نیت کے ارادی پہلو کو۔ یونانیوں کے یہاں احساس زیادہ تر تنظم و تناسب کے جمالیاتی مطالبہ کے طور پر کام کرتا ہے۔ عبرانیوں کے یہاں زیادہ تر یہ محرکات کے طور پہ نظر آتا ہے یا جہاں یا تو یہ قلب کا ایک عنصر ہوتا ہے یا جو افعال ہو چکتے ہیں ان کی قدر و قیمت کے جانچنے میں عمل کرتا ہے۔ یعنی اگر خدا کی مرضی کے مطابق فعل ہوتا ہے تو خوشی ہوتی ہے اور اگر اس کی مرضی کے خلاف ہوتا ہے تو رنج ہوتا ہے۔ ہماری اغراض کے لئے دونوں قوموں کا مطالعہ خالی از دلچسپی نہیں، کیونکہ صرف یہی نہیں کہ یہ اخلاقی ترقی کی مختلف اقسام کی مثالیں ہیں، بلکہ موجودہ زمانہ کی اقوام یورپ کا اخلاقی شعور زیادہ تر انہیں قوموں کا رہین منت ہے۔

قدیم اخلاقیت کنعان میں آباد ہو چکنے کے بعد ابتداءً جس قبائلی زندگی اور رسم و رواج کا حال ہم کو ملتا ہے، اس میں شعوری زندگی کی وہ خصوصیات نظر آتی ہیں جن سے ہم اوپر واقف ہو چکے ہیں۔ قبیلہ و قرابت کا لحاظ اپنے اچھے اور برے دونوں پہلوؤں کے ساتھ نہایت قوی نظر آتا ہے۔ قبیلہ کے لئے جان کو خطرہ میں ڈالنا، قبیلہ کے ہمسایوں کی عزت کرنا، مشترکہ ذمہ داری قصاص و خوں بہا یہ سب باتیں ملتی ہیں۔ مہمان نوازی اور شادی کے قواعد و ضوابط بھی نظر آتے ہیں اگرچہ یہ بعد کے معیاروں کے مطابق نہیں ہیں عدالت کو بھی ایک حد تک تسلیم کیا جاتا ہے "جیسا میں نے کیا ویسا ہی خدا نے میرے ساتھ کیا"۔ لیکن خطاکار و مجرم کو اپنے جرم و خطا سے باز رکھنے کا کوئی انتظام نہ تھا۔

اور سوائے اس حالت کے کہ وہ بہت زیادہ عوام کے جذبات کو تکلیف پہنچائے اس سے کوئی باز پرس نہ کی جاتی۔ عیدیں اور قربانیوں کی دعوتیں فرقہ و قبیلہ کے افراد کو اور بھی زیادہ باہم متحد کر دیتی تھیں۔ علاوہ ازیں ان کی بنا پر قبیلہ کے معبود سے بھی افراد کا رشتہ قوی ہو جاتا تھا۔ قسم کا پورا کرنا ضروری تھا خواہ اس کی وجہ سے انسانی قربانی ہی کیوں نہ کرنی پڑے۔ زندگی کے اغراض و مقاصد سادہ تھے، جسمانی ضروریات کی تکمیل اعزہ و اقربا، خصوصاً اولاد کی محبت، غیبی معبود کی رضا جوئی کا خیال جوان کو دشمنوں سے بچاتا اور فصلوں کو بار آور کرتا تھا بس یہی چیزیں ان کی اصل خیر و فلاح تھیں۔ ان ابتدائی خیالات سے ایک بلند اخلاقی نصب العین تک انھوں نے جو ترقی کی اس کا راستہ مذہب تھا۔ لیکن مذہبی خیالات براہ راست سیاسی اجتماعی اور معاشی حالات سے تعلق رکھتے تھے۔ اس لیے دونوں پہلوؤں کا مختصراً ذکر کرنا چاہیے۔

سیاسی ترقی

سیاسی ترقی سے اول تو ایک قومی وحدت پیدا ہوئی جس کی وجہ سے قبائل و شعوب کی پرانی تقسیم ٹوٹ گئی، دوسرے فوجی جذبہ اور نسلی فخر کو تقویت ہوئی، تیسرے پیمبروں کو خدا کی بزرگی اور ہمہ گیری کا احساس ہوا لیکن آخر کار جب قومی طاقت اور امیدیں پارہ پارہ ہوگئیں تو پھر اسی نے زندگی کے معیاروں اور نصب العینوں میں سخت ترین انقلاب پیدا کر دیا۔ اس کل کو بالتفصیل بیان کرنا نہ تو ممکن ہے اور نہ ضروری لیکن اس قدر ضرور کہا جا سکتا ہے کہ سیاسی ترقی کا عام اثر یہ ہوا کہ قانون اور حکومت کا تصور نسبتہً واضح ہو گیا، جو عبرانی اخلاقیت کا نہایت اہم جز ہے۔ فرقہ یا قبیلہ کا قدیم مذہبی پیشوا ایک طرح کی سیاسی قوت بھی رکھتا تھا لیکن اس کی یہ قوت واضح نہ تھی۔ قبیلہ کے بزرگوں یا سرداروں کی حکومت مشترک قرابت و رشتہ داری اور حاکم کے سیاسی و قانونی اقتدار میں کوئی واضح امتیاز نہیں پیدا کرتی۔ قاضی جو بادشاہت کے قائم ہونے سے پہلے حکومت کرتے تھے۔ یہ دراصل فوجی محافظ ہوتے تھے اور ان کا اقتدار کسی قانون پر مبنی ہونے کے

بجائے ان کی شخصی قوت پر مبنی ہوتا تھا۔ ایک باقاعدہ و منضبط سیاسی جماعت و حکومت قائم کرنے کے لئے یہ ضروری تھا کہ اقتدار کا یہ عنصر جو قبائلی نظم میں محض مضمر و مخفی تھا ظاہر و واضح ہو جائے۔ اس نے ارادی تعلق کو قرابت کے غیر ارادی تعلق اور بہادر کے شخصی تعلق سے ممتاز کر دیا تھا، اسی لئے جہاں قدیم انبیا بادشاہت کے قائم ہونے کو خدا کے چھوڑنے کے مساوی قرار دیتے تھے، وہاں بعد کے انبیا نے اس کو خدا اور بندوں میں ایک بلند تر علاقہ کی علامت قرار دیا۔ بادشاہت کو مذہبی فتویٰ حاصل ہوگیا، اور بادشاہ خدا کا بیٹا خیال کیا جانے لگا۔ اور اس طرح یہ ایک قوم کی اخلاقی تنظیم وحدت کے قابل ہوگیا۔

معاشی عوامل سیاسی قوت کی تنظیم و ترتیب اور اس کی روز افزوں ترقی کے ساتھ معاشی و اجتماعی تغیرات بھی ہوئے۔ ابتدائی دور کی سادہ زراعتی زندگی نے قبائلی تنظیم اور رسم و رواج کو بالکل محو نہ کر دیا تھا۔ لیکن سلیمانؑ اور بعد کے بادشاہوں کے عہد میں تجارت کو جو فروغ ہوا اس سے دولت بہت بڑھ گئی اور اقتدار و قوت کا مرکز دیہات و قصبات سے شہروں میں منتقل ہوگیا۔ دولت و تعیش کے بالعموم جو نتائج ہوتے ہیں وہی ہوئے۔ متصادم اغراض نے اپنی قوت کا اظہار کیا۔ معاشی و اجتماعی انفرادیت نے قدیم قبائلی وحدت کو تباہ کر دیا۔ عموس یوشوع یسعیاہ نبیوںؑ کے عہد میں امیروں اور غریبوں کے طبقات موجود تھے۔ ظلم، رشوت، غضب، اخلاقی نفرت کو مشتعل کر رہے تھے۔ اس امر نے کہ اس قسم کے عیوب دینداروں اور مذہب کی حفاظت کرنے والوں کے اندر بھی پیدا ہو گئے تھے مصلحین کو اس پر آمادہ کیا کہ خود مذہب کی اصلاح کریں۔ چنانچہ انھوں نے مطالبہ کیا کہ اس وقت خدا قربانیاں نہیں بلکہ عدل و انصاف چاہتا ہے۔

(۲) مذہبی عوامل

عبرانیوں کے یہاں مذہبی اور اخلاقی تعلیم میں باہم اس قدر قریبی تعلق ہے کہ

دونوں میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ لیکن ہم بنی اسرائیل کے مذہب سے چند خیالات یا محرکات ایسے اخذ کرسکتے ہیں جو ہمارے لئے خاص طور پر مفید ہونگے۔ خدا اور بندوں کے مابین بالعموم نہایت ہی قریب کا شخصی تعلق مانا جاتا تھا، یہ خیال کیا جاتا تھا کہ بنی اسرائیل کا صرف ایک ہی خدا ہے، اور اس خدا کے بندے صرف بنی اسرائیل ہی ہیں۔ وہ بنی اسرائیل سے محبت رکھتا ہے اور ان کو تمام انسانوں سے چن لیا ہے۔ بنی اسرائیل کو اس احسان کے تشکر پہ نیز نفع کی توقع اور نقصان کے خوف کی بنا پر خدا سے محبت اور اس کی اطاعت کرنی چاہیئے۔ علمائے دین اس خدا کے مذہب کے محافظ ہیں، انبیا حسب ضرورت نئے احکام لاتے ہیں، بادشاہ اس کی حکومت اور عدالت کی نمائندگی کرتے ہیں، واقعات و حوادث سے اس کی مشیت کا پتہ چلتا ہے۔ ان عناصر میں سے ہر ایک اخلاقی تفکر اور اخلاقی کردار کا باعث تھا۔

"عہدنامہ" کا تعلق ایک اخلاقی تصور تھا۔

عام مذہبی تصور یہ ہے کہ خدا اور بندوں کے مابین قرابتی تعلق ہوتا ہے۔ اس میں بھی وہی معنی اور اہمیت پائی جاتی ہے جو شعوری زندگی (جس کا کہ باب ۲ میں خاکہ کھینچا گیا ہے) کے دیگر علائق میں ہے۔ لیکن یہ علاقہ فطری ہے نہ کہ اخلاقی، یعنی شعوری و ارادی نہیں ہے۔ بندے اور خدا کے تعلق کو ارادی پسند پر مبنی ٹھہرانے کے معنی یہ ہیں کہ اخلاق کو شعوری بنانے کے لئے ایک زبردست عامل کو داخل کیا جا رہا ہے۔ اس خیال کی اصل کچھ بھی ہو، لیکن قابل لحاظ واقعہ یہ ہے کہ مذہبی اور اخلاقی علما خدا اور بنی اسرائیل کے تعلق کو عہدنامہ پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ یہ خدا بنی اسرائیل کی حفاظت و نگرانی کرتا ہے ان کی صلاح و فلاح کا خیال رکھتا ہے، اور بنی اسرائیل اس کے احکام کی تعمیل کرتے ہیں اور اس کے علاوہ کسی کو معبود نہیں مانتے۔ اس باہمی پابندی کا تصور "احکام عشرہ" کے شروع ہی میں موجود ہے، اس معاہدہ کی طرف

انبیا بار بار توجہ دلاتے ہیں۔ احکام کی بنا پر پابندی نہیں کرائی جاتی کہ "رواج ایسا ہی ہے یا ہمارے آباؤ اجداد اسی طرح عمل کرتے آئے ہیں" بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ چونکہ قوم نے ارادی طور پر اس خدا کو اپنا معبود و مقنن تسلیم کر لیا ہے اس لئے اس پر اس کے احکام کی تعمیل لازمی ہے،
اس عہدنامہ اور ان علامات کے معنی جن سے کہ اس کا تصور کیا جاتا تھا، قوم کے اجتماعی تعلقات کی ترقی کے ساتھ بدلتے گئے۔ ابتداً خدا کو لشکروں کا مالک، جنگ میں حفاظت کرنے والا امن میں خوشحالی بخشنے والا خیال کیا جاتا تھا، اور کم از کم بعض سخت حالتوں میں بندوں کے فرائض میں انسانی قربانی تک داخل تھی، لیکن بعد کے نبیوں نے باپ اور شوہر کی اجتماعی خاندانی قرابت سے بتدریج زیادہ کام لیا اور بندہ و خدا کے تعلق کو ان دونوں رشتوں سے ظاہر کیا۔ بندوں کی نافرمانی کو بیوی کی غداری سے تشبیہ دی جانے لگی اور بخلاف دیگر مذاہب کے خدا کو اپنا مالک کہنے کے بجائے اپنا خاوند کہا جانے لگا۔ اس طرح سے بنی اسرائیل کے مذہب میں اس تغیر سے بہت سے مفید اخلاقی نتائج پیدا ہوئے۔

شخصی مقنن کا تصور — شخصی مقنن کا تصور کردار کو رواجی سطح سے شعوری اخلاقیت کی سطح تک بلند کر دیتا ہے۔ جب تک کہ بچہ کسی بات کی محض نقل تقلید یا ایما و اشارہ سے پابندی کرتا ہے اس وقت تک وہ ان سے کوئی اخلاقی معنی نہیں سمجھتا۔ لیکن اگر والدین قطعی طور پر کسی بات کا حکم دیدیتے یا کسی بات سے منع کر دیتے ہیں تو اب یہ معاملہ فرماں برداری و نافرمانی کا ہو جاتا ہے، اس میں پسند ناگزیر ہو جاتی ہے اور شعوری کی جگہ سیرت لے لیتی ہے۔ اسی طرح سے خدا کے احکام فرماں برداری اور بغاوت دو میں سے ایک کے اختیار کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ رسم و رواج کی یا تو مخالفت ہوتی تھی یا پابندی بہرصورت ان کی حالت اب محض رواج کی نہ تھی۔ بنی اسرائیل کے مذہب میں شخصی زندگی اور عبادات و معاملات

جملہ امور کے قواعد کا آغاز اس طرح ہوتا ہے کہ "خدا کا ایسا حکم ہے"۔ ہم
جانتے ہیں دیگر سامی اقوام میں یوم السبت کے منانے ختنہ کرانے پاک اور
ناپاک جانوروں میں امتیاز کرنے اور موت و زندگی کے منہیات
کے احترام کرنے کا قاعدہ تھا۔ اب یہ امر کہ بنی اسرائیل میں یہ تمام
قاعدے محض قدیم رواج تھے جن کو قانون بنا کر نئی قوت اور
اہمیت دیدی گئی یا ایسے دستور تھے جو خدا کے احکام کے ماتحت
دوسری اقوام سے لئے گئے تھے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا۔ ان
مذہبی احکام کی اخلاقی اہمیت صرف اس قدر ہے کہ یہ محض رواج نہیں
بلکہ ایک شخصی خدا کے شخصی احکام تصور کئے جاتے تھے۔

یہ بات ان احکام کی خلاف ورزی کے معنی کو بالکل مختلف
کر دیتی ہے۔ جب انسان کسی دستور کی خلاف ورزی کرتا ہے تو وہ
ایک صحیح امر کے کرنے سے قاصر رہتا ہے، گویا اس کا نشانہ خطا کر جاتا
ہے۔ لیکن جب کوئی بات شخصی حکم ہو تو اس کی خلاف ورزی شخصی
نافرمانی ہوتی ہے اور یہ بغاوت و طغیان ہے۔ یہ نافرمانی ایک
ارادی فعل ہے۔ اس کا نتیجہ محض شومئی قسمت ہی نہیں بلکہ سزا ہوتا ہے۔
اب سزا صحیح یا غلط مطابق اخلاق یا بداخلاقی ہو سکتی ہے لیکن محض
غیر اخلاقی نہیں۔ اس لئے شخصی نافرمانی کی حیثیت سے گناہ کا
اور شخصی مصیبت کی حیثیت سے سزا کا نفس تصور ہی اخلاقی معیار کو عائد
کر دیتا ہے۔ بالکل ابتدائی صورت میں تو ممکن ہے کہ خدا کا حکم محض
اس لئے صحیح سمجھا جاتا ہو کہ یہ خدا کا حکم ہے اور مصیبت زدہ کو مجرم
صرف اس لئے خیال کیا جاتا ہو کہ وہ مصیبت زدہ ہے۔ یہ بات ہم کو
بابل والوں کی مناجاتوں میں نظر آتی ہے۔ ان سے اپنے گناہ گار
ہونے کا بالکل پختہ یقین اور خدا کے خوش کرنے کی انتہائی خواہش
کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم جاننا چاہتے ہیں کہ عاصی نے کیا کیا ہے
جس پر وہ اس قدر پشیمان ہے تو ہم کو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ

کسی نہ کسی طرح سے خدا کے خوش کرنے سے قاصر رہا، خواہ کسی طرح سے بھی ہو۔ اس کو بدقسمتی بیماری یا شکست سے سابقہ ہوتا ہے تو اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ یہ کسی نہ کسی گناہ کی وجہ سے ہوا ہوگا، وہ نہیں جانتا کہ یہ گناہ کیا ہے وہ اپنے آپ کو عاصی و خطاکار محسوس کرتا ہے بلکہ اس سزا کے خیال سے جو اس کو نصیب ہوئی وہ اپنے گناہ کو بہت بڑا خیال کرتا ہے۔

لیکن اس خیال کے ساتھ کہ خدا کے قوانین کی تعمیل لازمی ہے۔ کیونکہ یہ اسس کے احکام ہیں ایک اور خیال بھی تھا جو اس نظریہ کی محض توسیع تھی قوم نے اپنا حاکم خود پسند کیا ہے یعنی خدا کے احکام ظالمانہ یا مستبدانہ نہیں ہوتے بلکہ وہ صحیح و صائب ہوتے ہیں قوم ان کو غور کرکے اختیار کرسکتی ہے۔ ان قوانین سے قوم کی حیات وابستہ ہوتی ہے کل روئے زمین کا حاکم ظاہر ہے جو کچھ کریگا وہ صحیح و صائب ہی ہوگا۔ یہاں ہم کو اس اصول کی بہت عمدہ مثال مل جاتی ہے کہ اخلاقی معیار ابتداءً اشخاص سے وابستہ ہوتے ہیں لیکن رفتہ رفتہ ان سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور پھر اشخاص پر خود ان اصولوں کے مطابق حکم لگایا جاتا ہے۔

مذہب جس مذہبی مسلک کی پرورش یا مذہبی لوگ نگرانی کرتے تھے اس سے بعض اخلاقی تصورات بھی ظاہر ہوتے ہیں خواہ وہ کتنے ہی ناقص ہوں رسمی پاکی کا حد سے زیادہ خیال جس کا تعلق براہ راست کوئی اخلاقی اہمیت نہ رکھتا ہو، تو زائیدہ بچے اور مردہ کو چھونے سے پرہیز یا بعض جانوروں سے نفرت ایک بہت ہی ظاہری قسم کی طہارت ہو سکتی ہے۔ بایں ہمہ یہ چیزیں نہایت ہی قوت کے ساتھ کردار کو ایک ایسے معیار کے مطابق رکھتی تھیں جس کو الٰہی قانون نے مقرر کیا تھا۔ علما کے اسس تقدس سے کہ وہ مخصوص یہوواہ کی خدمت کے لئے مخصوص تھے ان کے کام کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ مزید براں اسس سے مادی و روحانی اور اعلیٰ و ادنیٰ کے اس

امتیاز کا بھی اظہار ہوتا تھا جو اخلاقی زندگی کا ایک جز ہے۔ گو ایک حد تک یہ اہمیت تمام رسموں کو حاصل تھی لیکن یہوہ اور دیگر معبودوں کی پرستش کا فرق اخلاقی توجہ کا بالخصوص داعی تھا۔ ملک کے اور معبودوں اور بتوں کی پرستش ہر بلند پہاڑی پر اور ہر سبز درخت کے نیچے ہوتی تھی۔ چونکہ ان معبودوں سے اولاد کا تعلق بھی تھا اس لیئے ان کا اظہار صنفی آثار و علائم سے کیا جاتا تھا اور ان کی عیدوں کے موقع پر بہت آزادی سے کام لیا جاتا تھا۔ بعض عبادت گاہوں پر مرد و عورت معبود کی خدمت کے لیئے چھوڑ دیئے جاتے تھے۔ پلوٹھی کے بچوں کی عموماً قربانی کر دی جاتی تھی۔ ان عیدوں اور منذروں کو بنی اسرائیل نے کم و بیش پوری طرح کنعانیوں سے اخذ کیا تھا لیکن انبیا یہوہ کی پرستش کا بالکل مختلف تصور رکھتے تھے۔ سینا کا خدا ان اعمال سے سخت نفرت کرتا ہے۔ بدکاری اور شراب خواری جو بعل اور استارتی کے مذہب میں داخل تھی، زندگی اور خدا کی صحیح نشانیاں نہیں ہیں۔ نفس پرستی روحانیت کی نشانی نہیں ہو سکتی۔

علاوہ بریں مذہبی رسموں کا ایک جز یعنی گناہوں کی نذر براہ راست نافرمانی اور معافی کے خیال کو مستلزم تھی۔ خود یہ گناہ ممکن ہے کہ اخلاقی نہ ہوں بلکہ محض عوائد و رسوم کی خلاف ورزی کے ہوں، اور ان کے دور کرنے کا طریقہ بھی محض خارجی ہو۔ مثلاً سانڈ کے طور پر بکرے کو چھوڑ دینا ان کے نزدیک گویا تمام معاصی و مظالم کو اپنی پیٹھ پر لاد دیے جاتا تھا۔ بایں ہمہ گناہ کا سنجیدہ اقرار اور خون گرانے سے ذمہ داری کا خیال اور اعمال پر غور و فکر لازمی طور پر پیدا ہوتا ہوگا۔ لہٰذا توبہ و استغفار کی ضرورت دراصل اخلاقی اصلاح نفس کے مرادف تھی۔ کیونکہ اس سے زمانۂ ماضی کے برے اعمال سے بچنے اور زندگی کو ایک نصب العین کے مطابق بنانے کا خیال پیدا ہوتا ہوگا۔

انبیا کا وجود ایک اخلاقی عامل تھا

بنی اسرائیل کے مذہب میں انبیا کا وجود نہایت ہی

موثر اخلاقی قوت تھا۔ اول تو یہ قوم پر ایک زندہ سرچشمۂ اقتدار کی طرف سے پیغام لے کر آئے تھے جو وقتی ضرورت اور موجودہ فریضہ سے متعلق ہوتا تھا۔ ناتھان داؤد سے کہتا ہے کہ "تو ہی وہ شخص ہے" یا ایلی جاہ اہاب سے کہتا ہے "تو نے قتل بھی کر دیا اور لوٹ بھی لیا؟" ان تمام کے مواقع شخصی و وقتی ہیں۔ اسی طرح عموس یسعیاہ اور جرمیا کے مواعظ بھی وقتی ہی تھے۔ عیاشانہ شامیوں کا حملہ، مصری سفارت۔ ٹڈیوں کی وبا قید کا خوف ایسے تمام موقعوں پر استغفار کا مطالبہ، ہلاکت کی تنبیہ مغفرت کے وعدے ہوتے تھے۔ اس طرح سے نبی کی حیثیت گویا ایک زندہ سرچشمہ کی سی ہوتی تھی۔ احکام ربانی جو اس ذریعہ سے آتے تھے وہ گویا ایک جاری چشمہ ہوتے تھے، جن میں ابھی انجماد نہیں پیدا ہوا ہے۔

دوسرے یہ کہ انبیا انسان کے اجتماعی کردار اور باطنی مقصد و نیت کو سب سے زیادہ اہم قرار دیتے تھے، محض ظاہری رسموں اور قربانیوں پر نہیں زور دیتے تھے عموس نے اعلان کیا کہ "مجھکو تمھاری دعوتوں اور قربانیوں سے نفرت ہے مجھے تمھاری مجلسوں سے کوئی خوشی نہیں، ہاں عدل و انصاف کے چشمے اور دینداری کے دریا بہاؤ" یسعیاہ اعلان کرتے ہیں کہ "مینڈھوں کی قربانیاں اور چربیوں کی نذریں بہت ہو چکیں۔ چاند راتیں اور یوم السبت بہت منائے جا چکے، مجلسیں بھی بہت ہوئیں، مجالس سے ظلم دور نہیں ہو سکتا" "تمھیں رسمی نہیں بلکہ اخلاقی صفائی و طہارت کی ضرورت ہے۔ نہاؤ دھوؤ، اپنے آپ کو پاک رکھو، اپنے اعمال سے شر کو دور کرو، عدل و انصاف کرو مظلوم کی مدد کرو یتیم کی سنو، بیوہ کی حمایت کرو" میکاہ کا یہ قول کہ "کیا میں اپنے پہلے بچے کو اپنی نافرمانی کی پاداش میں قربان کر کے اپنے جسم کے پھل سے اپنی روح کے گناہ کا کفارہ کر سکتا ہوں" ہمیشہ کے لئے جسمی اور اخلاقی کے فرق کو واضح کر دیتا ہے مذہبی فریضہ کا جو خلاصہ انھوں نے کیا اس سے اخلاقی نقطۂ نظر کامل طور پر حاصل ہو جاتا ہے "خدا تم سے کس

بات کا طالب ہے۔ صرف یہی کہ انصاف کرو رحم کو دوست رکھو اور اپنے خدا کے سامنے عاجزی کرو" انجیل میں ایسے ہی موقع پر نہ صرف ظاہری مذہبی رسوم کی صحیح اخلاقی قیمت بیان کی گئی ہے نذر و نیاز علم و اسرار یا جسم کا جلانا۔ ان سے بہتر بھی ایک طریقہ ہے۔ کیونکہ یہ تمام باتیں تو محض ایک جزا ہیں، ان کی قیمت عارضی و اضافی ہوتی ہے، پائیدار فوائد وہ ہوتے ہیں جو انسان کو اپنے نصب العین یعنی دین کی صداقت و قدر و قیمت پر اپنی جان کی بازی لگانے سے حاصل ہوتے ہیں۔ یہی ایسے ہوتے ہیں جو ہر قسم کی تنقید و تبصرہ کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ اسی کو ایمان کہتے ہیں۔ یہی مجموعہ ہے خیرات ہمدردی عدل اور کل امداد کا جس کو محبت کہتے ہیں۔ "لیکن ان سب سے بھی بڑی ہوتی ہے وہ محبت ہے"

سلطنت کا مذہبی نقطۂ نظر اجتماعی نصب العین کی بنیاد ہو۔

یہوہ اپنی قوم کا بادشاہ تھا۔ بیت المقدس کا انسانی حاکم اس کا نمائندہ و نائب ہوتا تھا۔ بنی اسرائیل کی سلطنت خدا کے حفظ و امان میں تھی، اور ایک نہایت ہی اہم مقصد اس سے متعلق تھا۔ سلیمانؑ کے زمانہ میں سلطنت کو جو فروغ ہوا اس سے ظاہر ہوتا تھا کہ قوم پر خدا مہربان ہے۔ اختلاف و مصیبت یا بڑے لشکروں کا غلبہ محض بدقسمتی پر محمول نہ کیا جاتا تھا۔ بلکہ ان کو خدا کا عذاب خیال کیا جاتا تھا۔ قوم صرف دینداری اور عدل سے باقی رہ سکتی تھی۔ دوسری طرف یہوہ کی محبت پر قوم کو جو اعتماد تھا اس کی بنا پر یقین کیا جاتا تھا کہ وہ اپنی قوم کو کبھی بے یار و مددگار نہ چھوڑیگا۔ وہ ان کو پاک و صاف کر کے پھر سے اٹھائے گا۔ اور امن و قانون کی ایسی ابدی حکومت قائم کریگا جس کو کبھی زوال نہ ہوگا بنی اسرائیل میں سیاست کا مقصد و منتہا اخلاقی ہوتا تھا۔

مذہب نے مسئلۂ شر کو ایک اخلاقی معنی پہنا دئے۔

یونانی مسئلۂ شر کو کس نظر سے دیکھتے تھے اس کا پتہ مشہور حزنیات سے چلتا ہے۔ کسی کے باپ دادا پر اگر کوئی لعنت پڑ گئی تو اب وہ پشتہا پشت تک چلی جاتی

ہے اور تمام خاندان مبتلائے مصائب رہتا ہے۔ ان کے یہاں جو لوگ اس لعنت کا شکار ہو جاتے ہیں ان کے لئے سوائے اس کے کہ مصائب جھیلیں اور کوئی چارۂ کار نہیں ہوتا۔ نوشتۂ تقدیر جہاں بشر کو بلند و معلیٰ کر دیتا ہے وہاں لاعلاج بھی کر دیتا ہے۔ ابسین کی روحوں کا بھی اسی قسم کا تصور کیا جاتا ہے۔ اس سے آباؤ اجداد کو تو بہت بڑا اخلاقی سبق ملتا ہے لیکن اولاد کے لئے سوائے خوف و ہیبت کے کچھ نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یونانی اور اسکنڈیناوی زندگی کے صرف ایک ہی رخ کی ترجمانی کرتے ہیں یعنی اس کے فطرت کے تابع ہونے اور اس سے مسلسل رہنے کی۔ لیکن عبرانی اس پر بس نہیں کرتا۔ اس کو خدا کی حکومت پر جو اعتماد ہے وہ حادثات دہر میں اخلاقی قیمت ان کی کسی غرض و غایت کی تلاش پر مجبور کرتا ہے۔ یہ تلاش ایک طرف تو اس کو تجدید معیارات کی طرف لے جاتی ہے۔ دوسری طرف اجتماعی مناسبت کا نیا نظریہ قائم کراتی ہے۔

ایوبؑ کے صحیفہ میں ان میں سے پہلے مسئلہ کا نہایت گہری نظر سے مطالعہ کیا گیا ہے۔ قدیم خیال یہ تھا کہ نیکی اور مسرت ایک ساتھ ہوتی ہیں۔ خوشحالی کے معنی خدائی رحمت کے ہیں اور اسی لئے یہ اچھی بھی ہوتی ہے۔ بدبخت ہونا عذاب الٰہی کے مرادف ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی نہ کوئی گناہ ہوا ہے، اور اس لئے یہ بجائے خود بری شے ہے۔ ایوبؑ جب مصیبت میں مبتلا ہوتے ہیں تو ان کے دوست اس کو ان کے گناہگار و بدکار ہونے کا قطعی ثبوت سمجھتے ہیں۔ اس سے پہلے خود ان کا بھی یہی خیال تھا لیکن وہ اپنی بدکاری کو تسلیم نہیں کرتے اور صداقت اور نکوکاری کا یقین رکھتے ہیں، اس لئے یہ ان کے تمام فلسفۂ زندگی اور تصور خدا کو خبط کر دیتا ہے۔ یہ بات کل معیارات و خیالات کی نظر ثانی پر مجبور کرتا ہے۔ ان کو خیال ہوتا ہے کہ اگر میں خدا کے منہ در منہ کلام کر سکوں تب ہی اس کا کچھ حل ہو سکتا ہے لیکن کچھ بھی ہو وہ اپنی روح کو مسرت و خوشی کی خاطر بیچنا نہیں

چاہیئے۔ ان کے دوست کہتے ہیں کہ "اپنے کیے پر تاسف کرو تاکہ خدا تجھ پر رحم کرے" لیکن ان کے نزدیک اظہار تاسف اور اقرار گناہ کے معنی یہ ہونگے کہ جس شے کو وہ اب تک دینداری سمجھتے تھے وہ گناہ تھا۔ اور وہ اس طرح سے جھوٹ بولنے پر رضامند نہیں ہوتے۔ بلاشبہ خداوند عالم قادر و توانا ہے وہ جس کو چاہے سزا دے سکتا ہے۔ لیکن خواہ کچھ بھی ہو وہ اپنے خطا و صواب کے خیال کو نہیں بدلتے۔ ان کی "اخلاقی ذات" ایسا لنگر ہے کہ جو اپنی جگہ سے نہیں سرکتا اور یہی ان کے نزدیک زندگی کی سب سے بڑی قیمت ہے۔

"جب تک خدائے قادر و توانا کا وجود ہے جس نے مجھ سے میرا حق لے لیا ہے اور میری روح کو مبتلائے آلام کیا ہے اس وقت تک میرے ہونٹوں سے کوئی ایسی بات نہیں نکل سکتی جو دینداری کے خلاف ہو۔ میں مر بھی جاؤں مگر میں اپنی صداقت کو ہاتھ سے نہ دونگا۔ میں اپنے دین پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہوں اور یہ میرے ہاتھ سے نہیں چھوٹ سکتا۔"[1]

اس صحیفہ سے ایک اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ انسان پر مصیبت اس کی صداقت کا امتحان لینے کے لیے بھیجی جاتی ہے۔ کیا ایوب خدا کی یونہی عبادت کرتے ہیں؟ اور اس نقطۂ نظر سے اس کا جواب ملتا ہے کہ ہاں یونہی بلا کسی غرض کے عبادت کرتے ہیں۔ خدا سے بلا کسی غرض کے محبت کی جاتی ہے اس میں بھی مصیبت کا تجربہ معیارات کو خارجی سے داخلی کر دیتا ہے۔

مصیبت کے مسئلہ پر دوسری بحث عیسیاہ کے آخری حصہ میں ہے اس میں اس مسئلہ کی اجتماعی نیابت کی ایسے نظریہ سے تعبیر کی گئی ہے جس میں قدیم قبائلی اتحاد کے بالکل دوسرے معنی لیے گئے ہیں۔ قدیم زمانہ میں

---

[1] صحیفۂ ایوب ۲۷، ۲-۶

انفرادی مصیبت کی تعبیر اس طرح کی جاتی تھی۔ یہ شخصی گناہ کا ثبوت ہوتی ہے؛ مصیبت زدہ کو ہم راندۂ درگاہ سمجھتے ہیں۔" یہ خیال اب باقی نہیں رہتا۔ مصیبت زدہ بندہ کا گنہگار ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ ایک حد تک دوسروں کے لئے مصیبت اٹھاتا ہے۔ "وہ ہمارے غم والم اپنے سر پر لے لیتا ہے اور ہم پر سے بلیات کو ٹال لیتا ہے۔" اس میں ایک باہمی تعلق کا تصور قائم ہوتا ہے کہ نیکوں کی مصیبتیں بدوں کے گناہوں کے باعث ہو سکتی ہیں۔ نیکوں کا اس بار کو اٹھا لینا ایک اعلیٰ قسم کے اخلاقی تعلق کو ظاہر کرتا ہے اور یہ بنی اسرائیل کے مذہب کا بہترین نتیجہ ہے۔ کیونکہ یہی مذہب عیسوی میں عیسیٰ کے مصلوب ہونے کی وجہ قرار دی جاتی ہے، اور جدید اجتماعی شعور کا بہت بڑا عنصر ہے۔

(۳) اخلاقی تصورات کا مجموعہ

یوں جو اخلاقی تصورات پیدا ہوئے ہیں ان کا خلاصہ اب سہولت کے خیال سے "کیونکہ" اور "کیا" کے تحت کیے لیتے ہیں۔ "کیونکہ" کے ذیل میں تو (۱) ہم ان تصورات کو درج کرتے ہیں جو صواب کا معیار قائم کرنے اور خیر کو نصب العین تسلیم کرنے سے پیدا ہوتے ہیں (۲) دوسرے وہ تصورات درج کرتے ہیں جو اس نصب العین کو آزادی کے ساتھ پسند کرنے سے پیدا ہوتے ہیں "کیا" کے ذیل میں اجتماعی و شخصی دونوں پہلوؤں سے اس نصب العین کا ماحصل بیان کرتے ہیں۔

دینداری اور گناہ | دینداری اور گناہ کو ایک دوسرے کا نقیض نہیں سمجھا جاتا۔ دیندار آدمی کے لئے معصوم ہونا ضروری نہیں۔ بایں ہمہ گناہ کے شعور سے دینداری کے تصور میں زیادہ وضاحت پیدا ہو جاتی ہے اس تصور کے دو پہلو ہیں جو زندگی کے تمدنی اور مذہبی حلقوں (جو عبرانیوں

کے یہاں ایک دوسرے سے جدا نہ تھے) ہے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو عادل و دیندار انسانی جماعت کے اخلاقی نظم و ترتیب کا احترام کرتا ہے۔ غیر دیندار ظالم غاصب و بے رحم ہوتا ہے۔ وہ دوسروں کے حقوق کا احترام نہیں کرتا۔ دوسری طرف دیندار آدمی کا خدا سے صحیح تعلق ہوتا ہے اس تعلق کی صحت و درستی کی آسمانی قانون سے جانچ ہو سکتی ہے۔ لیکن چونکہ خدا کا تصور ایک ایسے ذی روح و زندہ انسان کی حیثیت سے کیا جاتا ہے جو اپنے بندوں سے محبت رکھتا، اور ان کے گناہوں، کمزوریوں اور نافرمانیوں کو معاف کر دیتا ہے اس لئے اس تعلق کی صحت کا اندازہ اس سے بھی کیا جاتا ہے کہ روح انسانی اور مشیت ایزدی میں ایک طرح کی ہم آہنگی پائی جائے۔ دینداری دو قسم کی ہے ایک تو قانونی اور دوسری ایمانی۔ پہلی سے کامل فرماں برداری کا شعور ہوتی ہے۔ دوسری اس امر کو ظاہر کرتی ہے کہ باوجود نافرمانی کے توبہ اور عفو کا دروازہ کھلا ہے۔ اگر پہلے کے معنی یہ ہیں کہ کردار کو اخلاقی معیار اور اخلاقی قانون کے مطابق اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے جانچا جائے تو دوسرا اس کے مرادف ہے کہ سیرت کا قبل منشا اور ہے۔ یہ ہمیشہ کے لئے ایک مقررہ قانون یا معیار کے مطابق نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اس کے لئے متواتر اصلاح کی ضرورت ہوتی ہے۔ ممکن ہے خاص خاص افعال معیار کی مطابقت سے قاصر رہیں لیکن زندگی محض ان افعال ہی کا نام نہیں۔ کردار کو ایک قانون کے مطابق جانچنا اپنی کمی کا احساس پیدا کرنے کے لئے مفید ہو سکتا ہے لیکن اگر صرف اتنا ہی ہو تو ممکن ہے انسان کو اپنی دینداری کے متعلق مغالطہ پیدا ہو جائے، یا اپنی دینداری سے محروم ہو جائے۔ نئی مطابقت یا از سر نو متابعت کی کوشش کا امکان آزادی و زندگی کے مرادف ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے اس کا بدھ مذہب کی تعلیم سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔ جس میں کرم سے مفر کی یہی ایک صورت ہے کہ انسان کی خواہش فنا ہو جائے۔

اسی طرح گناہ کے مختلف پہلو ہیں۔ اس کے معنی نشانہ کے خطا کرنے اور طہارت و نجاست کے قوانین کی خلاف ورزی کرنے کے بھی ہیں۔ اور احکام خداوندی کی شخصی نافرمانی اور بنی اسرائیل کے اخلاقی نظم و ترتیب کے درہم برہم کر دینے کے بھی ہیں۔ ان آخری معنوں میں جس کو انبیاء حق العباد سے تعبیر کرتے ہیں گناہ ایک یقینی اخلاقی تصور ہے۔ اس سے یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ شر یا غلط کاری محض انفرادی شئے نہیں یہ صرف شخصی تصور ہی نہیں بلکہ ایک ایسے قانون کی نافرمانی اور خلاف ورزی ہے جو افراد سے بالاتر ہے۔ یہ اس اخلاقی نظم و ترتیب کے درہم برہم کر دینے کے مرادف ہے جس کے ہم پر جائز حقوق ہوتے ہیں۔

شخصی ذمہ داری

اجتماعی ذمہ داری سے شخصی ذمہ داری کی طرف جو تغیر ہوا وہ تمام تر انبیاء کی بدولت عمل میں آیا۔ اور گو لوگ پوری طرح ان سے ہم آہنگ نہ ہوئے تاہم شخصی ذمہ داری کا ایک حد تک رواج ہو گیا۔ قدیم زمانہ میں ایک فرد کے جرم کی بنا پر پورا قبیلہ مجرم قرار پاتا تھا۔ اکین کا قصہ بیان کیا جا چکا ہے۔ کورا ر شخص اور آئی رام کے واقعات میں ان کی بیویاں بیٹے حتیٰ کہ شیر خوار بچے سب کے ساتھ ایک ہی طرح کا سلوک کیا گیا۔ اسی طرح دیندار آدمی کے کل خاندان پر اس کی دینداری کی وجہ سے خدا کی رحمت ہوتی تھی لیکن بعد کے انبیاء نے اس قاعدہ کو بالکل بدل دیا۔ حزقیل یہودا (خدائے یہود) کی طرف سے کہتے ہیں کہ یہ ضرب المثل کہ والدین نے کھٹے انگور کھائے اولاد کے دانت کھٹے ہوئے اب آئندہ استعمال نہ ہوگی۔ جو شخص گناہ کرتا ہے اسی کی روح تباہ ہوتی ہے۔ بیٹا باپ کے مظالم کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا اور نہ باپ بیٹے کے ظلم کا ذمہ دار ہوگا۔ اس امر کا ذکر بھی خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ خدا تو قوم سے یہ کہتا ہے کہ انصاف یہ ہے کہ بیٹا باپ کے مظالم کا ذمہ دار نہ ہو اور قوم کہتی ہے کہ باپ کے مظالم کا بیٹا کیونکر ذمہ دار نہ ہو خاندان کی وحدت تصور انبیاء

کے مخالف ہوتی ہے حزقیل کے پانچ سو برس کے بعد بھی قدیم تصور اس سوال میں ایک حد تک موجود نظر آتا ہے۔ "یہ شخص جو اندھا پیدا ہوا ہے کس کے گناہ کا نتیجہ ہے؟ اپنے یا اپنے والدین کے؟ ذمہ داری کے ایک دوسرے پہلو یعنی ارادی اور اتفاقی افعال کے باہمی فرق کے متعلق ہم کو مدینۃ الامان میں بعض تغیری مدارج نظر آتے ہیں۔ مدینۃ الامان اس جگہ کا نام تھا جہاں انسان جا کے محفوظ ہو جاتا تھا۔ اگر اتفاقاً کوئی شخص کسی کو قتل کر ڈالتا اور گرفتار ہونے سے قبل بھاگ کر مدینۃ الامان میں جاتا تو اب وہ محفوظ ہو جاتا۔ جب تک وہ یہاں رہتا اس پر کوئی ہاتھ نہیں اٹھا سکتا لیکن ذمہ داری کے اخلاقی اصول کے اس شعبہ نے پوری ترقی اسی شکل میں کی ہے جس کا آئندہ عنوان کے ماتحت ذکر ہو گا۔

اخلاص

محرک کی بے لوثی، عبرانیوں کا فلسفۂ کردار کچھ ایسا تھا کہ اس میں نیکوکاری و بدکاری زیادہ تر مقصد ہی اور بیرونی ترقی پر مبنی خیال کی جاتی تھی لیکن انبیاء اور مذہبی شعراء اس کے اصل اصول کو "قلب" سے اکثر تشبیہ دیا کرتے تھے۔ "قلب" کے معنی ارادی رجحان خصوصاً جذبات عواطف اور احساسات کے اندرونی محرک کے لئے جاتے تھے۔ یونانی زندگی کے اس پہلو کو بہت ہی مشتبہ نظروں سے دیکھتے تھے۔ وہ جذبات کو روح کا اختلال قرار دیتے تھے اس لئے ان کو عقل کے ذریعے سے قابو میں لاتے بلکہ دباتے اور ناپید کر دینا چاہتے تھے لیکن عبرانیوں کو کردار کے جذباتی پہلو میں نسبتۃً ایجابی قیمت نظر آئی اس کے ساتھ ہی وہ اس تصور کو معرض عمل میں لائے جس کی رو سے کامل مخلصانہ دلچسپی زندگی کے تمام صحیح و صائب افعال کی بنیاد قرار پائی۔ دیگر اقوام کی طرح ان میں بھی مذہب نہایت ہی اہم عامل تھا۔ "انسان ظاہری حالت پر نظر کرتا ہے لیکن یہوا قلب کو دیکھتا ہے۔" "اگر میرے دل میں شر ہو تو یہوا میری نہ سنے گا" اس قسم کے کلمات اس کا

ثبوت ہیں۔ خدا کی نظر کو جو دل کے ہر چھپے ہوئے کونے تک کی خبر رکھتی ہے دھوکا نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے سامنے ریا بھی نہیں چل سکتا۔ عبادت صدق دل اور خلوص نیت کے ساتھ کرنا چاہیئے۔ بنی اسرائیل کے لئے ضروری ہے کہ یہوا کی صدق دل سے عبادت کریں۔ "اپنے کپڑوں کے نہیں بلکہ اپنے دل کے ٹکڑے کرو" پاک قلب کو عمدہ ثواب ملا سکتے ہیں۔ خارجی اشیاء کے مس یا رسمی نجاست سے (جس پر قدیم عبادتوں میں بہت زور دیا جاتا تھا) انسان ناپاک نہیں ہوتا بلکہ جس شئے سے ناپاک ہوتا ہے وہ اس کے دل کی خرابی ہے کیونکہ دل برے خیالات اور برے اعمال کا سرچشمہ ہے جن جذبات و تحریکات سے انسان کی اندرونی ذات بنتی ہے وہ بے وجہ پیدا نہیں ہوتیں بلکہ وہ انسان کے قطعی ارادہ و رجحان پر مبنی ہوتی ہیں "جہاں تمھارا خزانہ ہے وہیں تمھارا دل ہوگا"

کامل اخلاقی شعور میں خلوص تحرک سے محض ظاہرداری کا خلوص ہی مراد نہیں ہوتا بلکہ خیر و صواب کی اصلی و حقیقی محبت مراد ہوتی ہے عبرانی اس خیال کو مجرد الفاظ میں نہیں بلکہ ذات خداوندی سے شخصی محبت کی شکل میں ظاہر کرتے تھے۔ قدیم زمانہ میں قانون اور انبیاء اپنی طرف کم و بیش خارجی محرکات سے توجہ منعطف کراتے تھے۔ سزا کا خوف جزا کی امید گوداموں اور ذخیروں میں برکت کی توقع زراعت کی تباہی کے ڈر سے مذہب کی پابندی کرائی جاتی تھی۔ لیکن بعض پیغمبروں نے کسی عمیق تر نظریہ کی جستجو کی جس کی طرف غالباً زندگی کے تلخ تجربات نے رہبری کی ہوگی، ہوسیا کی بی بی ہوسیا کو چھوڑ دیتی ہے۔ یہ بات ان کی توجہ کو اس امر کی طرف منعطف کرتی ہے کہ آیا یہوا سے بندوں کو ایسی شخصی اور سچی محبت ہونی چاہیئے، جیسی بیوی کو شوہر سے ہوتی ہے؟ ان کی بی بی نے کہا تھا کہ "میں اپنے عاشقوں کے ساتھ جاتی ہوں جو مجھے روٹی کپڑا دیتے اور میری سب ضروریات پوری کرتے ہیں

کیا خدا کی اس طرح سے عبادت کرنا جس طرح مزدور مزدوری کے لئے محنت کرتا ہے ایک طرح کی بداعمالی نہیں ہے؟ قوم کے مصائب سے اس کی وفاداری کی بے لوثی کا اندازہ ہوتا ہے۔ گویا حریف اس پردہ میں یہ کہتا ہے کہ کیا خدا کی عبادت کسی غرض کے لئے نہیں کرتے۔ کم از کم قوم کا ایک حصہ اس امتحان میں پورا اترتا ہے کہ وہ خدا سے کسی نفع کی امید پر محنت نہیں کرتا۔ اس اخلاقی اصول کی نیکی خود آپ اپنی جزا ہوتی ہے۔ نبی ہجرت کے بعد صریح الفاظ میں یہ کہتے ہیں کہ "گو انجیروں کے درخت میں پھول نہ نکلیں انگور بار آور نہ ہوں زیتون کی کاشت بیکار جائے کھیتوں سے محنت کا ثمرہ نہ ملے گلے تباہ ہو جائیں مگر پھر بھی خدا (کی یاد سے) مجھے خوشی حاصل ہوتی رہیگی اس (خدا کی یاد سے) میں لطف اندوز ہوتا رہوں گا جو میری مغفرت کرنے والا ہے"

زندگی کا تفصیل نصب العین انفرادی پہلو کے لحاظ سے بنی اسرائیل کے اخلاقی نصب العین کا ماحصل لفظ زندگی سے ظاہر ہوتا ہے۔

کی حیثیت سے

بنی اسرائیل کا رہبر اپنی قوم کے لئے ضمنی رحمتوں کا وعدہ کرسکتا تھا ان کا خلاصہ اس ایک جملہ میں ہوسکتا ہے کہ "میں نے تمھارے سامنے موت و حیات کو رکھدیا ہے اب ان میں سے جس کو چاہو اختیار کرلو"۔ یہی معیار حضرت عیسیٰ کے اس سوال سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر انسان اپنی زندگی کے عوض ساری دنیا حاصل کرے تو اس کو کیا نفع ہوگا؟ جب ہم اس لفظ زندگی کے متعلق دریافت کرتے ہیں کہ اس کے کیا معنی تھے تو قدیم شہادتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مادی خوش حالی اور معبود کے ساتھ اچھے تعلقات کا ثمرہ یعنی اطمینان قلب مراد لیا جاتا تھا پہلے جزو کے ساتھ دوسرا جزو اس قدر قریبی تعلق رکھتا تھا کہ عملی طور پر ان دونوں سے ایک ہی شئے مراد لی جاتی تھی۔ اگر لوگ خوشحال ہوتے تھے تو وہ یہ سمجھ سکتے تھے کہ وہ نیک کردار بھی ہیں۔ اگر بدحال ہوتے تھے تو وہ یہ خیال کرتے تھے کہ ہم یقیناً بدکردار ہیں۔ اس منزل میں خیر و شر کا

انداز زیادہ تر لذت والم سے کیا جاتا تھا۔ طویل اور خوشحال زندگی کو سب سے بڑی غایت اور نصب العین تصور کیا جاتا تھا" اس غایت کے داہنے ہاتھ میں طول عمر اور بائیں ہاتھ میں از دیاد دولت و عزت ہوتی تھی" علمی وجمالیاتی اغراض کی اس خیال سے قدر نہیں کی جاتی تھی کہ وہ علمی یا جمالیاتی ہیں جس علم کی قدر کی جاتی تھی اس کا مصداق وہ دانشمندی تھی جس کی بدولت زندگی خوش اسلوبی کے ساتھ بسر کی جا سکتی ہے" اس علم کا مبداء و منتہی خشیت الٰہی قرار دی جاتی تھی۔ فنون میں سے مذہبی شاعری مقبول عام تھی لیکن زندگی کے تصور میں وسعت پیدا ہونے سے جن معیارات میں اضافہ ہوا وہ شخصی تعلقات کے معیارات تھے۔ خاندانی تعلقات جو اہل مشرق میں ہمیشہ قوی ہوتے ہیں ان کا خلوص بڑھ جاتا ہے خاوند بیوی کے مابین جو محبت ہوتی ہے اس کو ایک معیار پر لایا جاتا ہے۔ قومی احساسات آسمانی فریضہ کے شعور سے زیادہ مہتم بالشان بن جاتے ہیں۔ مذہبی مضمون اور انبیاء کے اثر سے شخصی وانفرادی طور پر خدا تک رسائی ہر ایک کی سب سے بڑی خواہش ہو جاتی ہے۔ خدا کے مواہب واحسانات نہیں بلکہ خود خدا کا ملنا سب سے بڑی فضیلت قرار پا جاتی ہے۔ وہ چشمۂ حیات ہے" اس سے مشابہت اگر میسر ہو سکے تو کیا کہنا۔ اس کے نور میں اس کے خاص بندوں کو روشنی نظر آئیگی۔

لیکن لفظ زندگی کا جو عام تصور ہے وہ اس کے خاص معانی سے بھی زیادہ اہم ہے۔ قانونی لوگ کردار کو مقررہ قوانین سے متعین کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ لیکن زندگی کے نصب العین میں جو ایک اندرونی واصلی روح موجود ہے وہ محدود و مقید نہ ہو سکتی تھی۔ "حیات ابدی کے الفاظ" جن سے عیسویت کی جدید اخلاقی تحریک کا آغاز ہوا ماہی گیروں کے لئے شاید بالکل بے معنی ہوں۔ اور اب اس امر کا فیصلہ کرنا آسان نہیں کہ چوتھی انجیل کا لکھنے والا جو ان الفاظ کو بکثرت استعمال کرتا ہے" تو اس نے کیا مراد لیتا ہے پولوس کے نزدیک حیات کا تعلق عالم ارواح سے ہے اور یہ

موت، حرص و گناہ کے مخالف ہے۔ گو قدیم و جدید دونوں عہدناموں کے مؤلفوں کے نزدیک زندگی کے اور بھی کوئی معنی ہوں تاہم اس سے وہ کسی ایسی شئے کو ضرور مراد لیتے تھے جو اس مستقبل سے بھی ماوراء ہے جس کی چمک اور قوت تا حال فہم سے دور ہے۔ پولوس کے نزدیک اس سے مراد ترقی تھی ایسی ترقی جو قوانین و ضوابط کے ماتحت عمل میں نہیں آتی بلکہ آزادی سے ہوتی ہے۔ اس قسم کی زندگی اپنے لئے نئے اور بلند تر معیار قائم کرے گی۔ قدیم رواج اور قانون فرسودہ معلوم ہونگے۔ ابتدائی علیسویت میں اگر شخصی وفاداری اور اجتماعی وحدت کے عناصر سے قطع نظر بھی کر لی جائے (جن کا آئندہ عنوان کے ماتحت ذکر آئے گا) تو بھی یہ صحیح معنوں میں ایک اخلاقی تحریک تھی۔ قدیم آئین و قوانین کے آگے ایک نئی افق کے پیدا ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ اور یہ اعتقاد کہ اس کے متبع خدا کے فرزند ہیں غیر محدود امکانات رکھتا ہے۔ ان کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ رنڈی کی نہیں بلکہ آزاد عورت کی اولاد ہیں۔

عدل، محبت و امن کا اجتماعی نصب العین۔

ہم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ یہ نصب العین خدا کی ایک بادشاہت قائم کرنے کے خیال سے پیدا ہوا۔ ابتداءً تو اس کی حیثیت ایک قومی بادشاہت کی سی رہی لیکن بعد میں یہ بالکل عالمگیر ہو گئی اور اس اخوت کی بنا پر جس کے حصول سے دنیا ابھی تک محروم ہے اس کے لئے آزاد و غلام کسی کی قید نہیں رہی۔ ابتداءً یہ جنگ سے مخصوص تھی لیکن حکماء اور شعراء اس کو امن و عدل کی حکومت کی شکل میں بدل دیتے ہیں۔ وہ غیرت اور خوفناک طاقتیں فنا ہو چکیں، جن کی مجسم صورت شیر، ریچھ اور چیتے کی تصویروں میں آتی تھی تو دانشمندوں کو ایک ایسی حکومت نظر آئی جو انسانی صورت کے قالب میں جلوہ گر تھی، یہ اس قسم کی حکومت ہے جس کو زوال نہیں اس قسم کی سلطنت (جو اس دنیا کی سلطنت نہیں) کا حضرت عیسیٰ اپنے پیغام میں ذکر کرتے ہیں۔ اس اخلاقی حکومت کی رکنیت ایسے لوگوں

کے لئے مخصوص ہے جو نرم مزاج، صاف باطن، رحم دل، صلح جو اور دینداری کے بھوکے ہوتے ہیں۔ اس اخلاقی قومیت میں بزرگی قوت پر نہیں بلکہ طاعت پر مبنی ہو گی۔ بادشاہ کو اس وقت تک برابر کوشش کرتے رہنا چاہیئے جب تک زمین پر عدل قائم نہ ہولے۔ اس کو غریب و محتاج کی حاجت رفع کرنا چاہیئے۔

اس نظام کی بعض خصوصیات تو سیاسی و اجتماعی معاہدہ کا جزو بنتی گئیں۔ اور بعض خصوصیات مستقبل کے لئے باقی رہیں۔ بعض زمانوں میں یہ نصب العین بالکل قیامت کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا اور انسانی جمعیت کو سراپا مبتلائے شر خیال کیا گیا۔ لیکن عبرانی ایک ایسا نصب العین پیش کرتے تھے جس کے اندر عالم میں اخلاقی نظام کا وجود زندگی کا صواب کے نقطۂ نظر سے انضباط، خیر کا حصول، زندگی کی تکمیل یہ سب داخل تھے۔ یہ نصب العین ایسا نہیں جو محض عالم بے خودی میں نظر آیا ہو۔ بلکہ یہ اپنے اوپر ان شدائد و مصائب جھیلنے کے بعد قائم ہوا ہے جن کو اس یقین کے ساتھ برداشت کیا گیا ہے کہ اخلاقی مساعی لاحاصل نہیں۔ یہ نصب العین جامۂ عمل پہنکے رہے گا آسمانی حکومت قائم ہو کے رہیگی مرضی خداوندی زمین پر بھی اسی طرح سے پوری ہو گی جس طرح سے کہ آسمان پر ہوتی ہے۔

باب ۳

یونانیوں کا اخلاقی نشو و نما

(۱) چند ضروری تعلیقات

رواج و فطرت

عبرانیوں کی اخلاقی زندگی نے اول تو قوم اور خدا اور بعد ازاں افراد اور خدا کے باہمی تعلق کے ماتحت ترقی کی جو بلحاظ نوعیت کچھ ایسا ہے کہ اس میں اختلاف و اتحاد ایک ساتھ جمع ہیں۔ یونانیوں میں اخلاقی قانون اور اخلاقی شخصیت کا کامل احساس اس تعلق سے ہوا جو فرد کو اجتماعی روایات اور سیاسی نظام کے ساتھ تھا، جس طرح یہودیوں کے یہاں قانون اور انبیاء (یا بعد میں قانون و کتاب الٰہی) متعارض قوتوں کی قائمقامی کرتے ہیں اسی طرح یونانیوں کے یہاں ایک طرف تو گروہی اقتدار جس کا وجود رواجات و معاہدات کی شکل میں تھا اور دوسری طرف ترقی کن شخصیت کے روز افزوں مطالبات جن کا اظہار عقل اور خواہش دونوں سے ہوتا تھا، ایک دوسرے کے مخالف نظر آتے ہیں۔ انتہائی اصولیت پسندوں کے نزدیک رواجی اقتدار خارجی مصنوعی اور سخت تھے اور ان کا رسم یا رواج

نام رکھا گیا تھا عقل کی روز افزوں ترقی نے ان امور کی مخالفت کی جو محض دستور و رواج پر مبنی تھے۔ انفرادیت کا بڑھتا ہوا زور گروہ کے اقتدار سے دوچار ہوا۔ اس کا اظہار اس وقت بہت ہی نمایاں طور پر ہوتا تھا جب گروہ کا اقتدار محض حکومت یا جبر و تعدی کی شکل اختیار کر لیتا تھا۔ شخصی عقل اور شخصی احساس نے نسبتہً ایک اصولی دعویٰ کیا اور اصلی سرچشمہ کو اپنا مبداء قرار دیکر اس کا نام فطرت رکھا۔ اس طرح اجتماعی روایات و اقتدار اور انفرادی عقل و احساس رواج و فطرت بن کر ایک دوسرے کے مقابلہ میں صف آرا ہو گئے اس کشمکش کو ان نوجوانوں کے حال سے تشبیہ دی جا سکتی ہے جو والدین کی ماتحتی و دست نگری سے نکل کر خود سری چاہتے ہیں۔ لیکن یونانی زندگی میں یہ عمل محض انفرادی ترقی پر مبنی نہیں بلکہ اس کے مدارج ہر جگہ سے زیادہ بین طور پر مدنی معلوم ہوتے ہیں اسکائلس سوفوکلیز یورپیڈیز فرد و قانون کی اس کشمکش کو انسانی زندگی کا نہایت ہی عظیم اور کثیر الوقوع حادثہ کہتے ہیں۔ ارسٹوفینز نئے خیالات کی بہت مذمت کرتا ہے سقراط افلاطون ارسطو کلبی سرینی لذتی رواقی نظری مباحثوں میں حصہ لیتے ہیں

نظم و ترتیب

یونانی زندگی کا اعلیٰ مطمح نظر ترتیب و تناسب تھا یہ بات اس نشو و نما سے پہلے اس کے دوران میں اور اس کے بعد تینوں حالتوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس کا اظہار ان کے علوم و فنون مذہب و اخلاق سب سے ہوتا ہے۔ ان کے معبودوں میں مویرا "قسمت" اور تھیمس "رواج" "قانون" و حق کے لئے تھے۔ ان کو کائنات میں نظم و ترتیب کا احساس ہوتا تھا اور اسی لئے وہ اس کو کہتے تھے۔ چنانچہ صنعت اور فنون لطیفہ خصوصاً معماری سنگ تراشی رقص اور شاعری میں وہ اپنے اس خیال کو ظاہر کرتے ہیں

افلاطون کہتا ہے "زندگی کی ہر چیز نظم و ترتیب کا مظہر ہے ہر تعمیری و اختراعی فن سے اس کا وجود ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فن مصوری اور باقی تمام فنون اس سے پر ہیں پارچہ بافی کشیدہ کاری تعمیر اور ہر قسم

کی صنعت سے نظم و ترتیب کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی طرح فطری اشیاء حیوانات و نباتات سب میں موزونیت یا عدم موزونیت ہوتی ہے۔ اگر ہمارے نوجوان زندگی میں کچھ کرنا چاہتے ہیں تو ان کو اسی نظم و ترتیب کو اپنا نصب العین بنانا چاہیئے۔

بہترین اشخاص یعنی شرفا "عمدہ اور اچھے" کہلاتے تھے۔ عبادت گاہ ڈلفی کے کتبہ کا مضمون یہ تھا کہ "بے اعتدالی کسی شئے میں نہ ہو" ابتدائی زمانہ کے اخلاقی شعرا اعمال و افعال میں موزونیت کی طرف سے حقارت آمیز بے اعتنائی کی بہت مذمت کرتے تھے۔ ٹنٹی موس ٹینٹیلوس اور سیسی فوس بین اشخاص خاص طور پر عتاب آسمانی کے مورد ہوئے۔ ان کو حریصانہ خواہش یا تجاوز عن الحد کی سزا دی گئی۔ انفرادیت اور تنقید جب رسم و رواج کو تباہ کرچکی تو افلاطون کے تصور عدالت، ارسطو کے نظریۂ توسط، رواقیہ کے اصول زندگی حسب مقتضائے فطرت سے یونانی زندگی کے اساسی قانون کا عمیق تر مفہوم منکشف ہوا۔

بجا اور نیک | بجا اور نیک کے تصورات نے انھیں دو اصولوں پر ترقی کی۔ افراد کے مقررہ معاہدہ سے برسر پیکار ہونے کا محرک یہ روزافزوں خواہش تھی کہ اپنی بہبودی کی فکر کرنا اور اپنی زندگی اپنے طور پر گزارنا چاہیئے۔ تجارت سے ہوشیار نا جدوں کو مختلف قسم کے فوائد ہوتے تھے اور یوں بہت سی چیزیں ملک میں نئی ضرورتیں پیدا کرنے اور ان کے رفع کرنے کے لیئے داخل ہوتی تھیں۔ غلامی کے رواج کی بدولت آزاد شہری جسمانی مشقت سے بے نیاز ہو گئے تھے اور ان کو اپنے علمی مشاغل کے لئے فرصت ملنے لگی تھی۔ انفرادیت کی وہ تمام قوتیں جن کا ذکر باب ۵ میں ہوچکا ہے وہ سب مطلوب خواہشیں اور اس کے طریقۂ عمل کو معرض شعور میں لانے کے لئے سرگرم کار تھیں علاوہ بریں لفظ "نیک" عوام کے نصب العین کے ظاہر کردینے کے لئے بھی استعمال ہونا تھا یوں سمجھا

چاہیئے کہ اس کا اطلاق اپنے زمانہ کے ہر کامیاب شخص پر بھی ہوتا تھا۔ اس زمانہ میں لفظ "نیک" اس قدر محدود المعنی ہو گیا ہے کہ اگر ہم اپنے نوجوانوں سے سوال کریں کہ کیا تم نیک بننا چاہتے ہو تو غالباً اکثر کو اثبات جواب دینے میں تامل ہوگا حالانکہ ان میں سے کسی کو بھی اس امر کے کہنے میں تامل نہ ہوگا کہ ہم کامیاب اور قابل بننا چاہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجتماعی و سیاسی خدمات کا اعتراف مہتم بالشان نتائج کے حصول پر مبنی معلوم ہوتا ہے نہ کہ اس فضیلت پر جو اصطلاح میں نیکی کہلاتی ہے لیکن یونان میں اخلاقی نیکی کا اطلاق صرف خوش سیرتی پر نہیں ہوتا تھا اچھے وکیل اچھے پہلوان اچھے سپاہی کی طرح قابل اور ممتاز شخص بھی اچھا آدمی کہلاتا تھا۔ اس اصطلاح کے مخفی معنی اور ابہامات کی تعریف و توضیح اسی طریقۂ عمل سے ہوتی ہے جس کے نشو و نما کا سراغ اب ہم لگانے والے ہیں۔

گو لفظ بجا محض نظم و ترتیب کے مرادف نہ تھا لیکن اس کو بھی درباروں اور عام جلسوں کی بدولت ایک طرح کی اجتماعی اہمیت حاصل ہو گئی تھی یہ لفظ اسی طرح زندگی کے انضباطی پہلو کے لئے استعمال ہوتا تھا جس طرح لفظ نیک اس کے معیار و خواہش کے پہلو کے لئے استعمال ہوتا تھا لیکن اگر اس کا عبرانیوں کے تصور نیکو کاری سے مقابلہ کیا جائے تو اس میں کسی ایسے خدائی یا انسانی قانون کی جو معیار تسلیم کیا گیا ہو اتنی زیادہ متابعت و پابندی نہیں نظر آتی جتنی کہ نظم و ترتیب یا باقاعدگی کی تاکید ظاہر ہوتی ہے اس میں نظم و ترتیب کا عقلی عنصر شخصی اقتدار کی نسبت زیادہ پایا جاتا ہے اسی لئے ہم کو آئندہ یہ نظر آئیگا کہ افلاطون تو انفرادی اور اجتماعی افعال کے بجا و باقاعدہ ہونے کے متعلق بحث کرتے وقت ایک سے دوسرے کے بارے میں کام لیتا ہے اس زمانہ کے اصولیت پسندوں کو قانونی رواج کو لیکے اس امر کے دعویٰ کرنے کا موقع ملتا ہے کہ افعال کے

بجا یا مطابق قانون ہونے کا تعلق افراد یا طبقہ کے مفاد سے ہے۔

(۲) انفرادیت کی عقلی قوتیں

علمی جذبہ۔

قدیم معیار مذہبی و سیاسی تصورات و نظامات کی صورت میں موجود تھے جو قوت ان معیاروں کو نظامات و تصورات سے علیحدہ کر کے واضح طور پر شعور کے سامنے لائی وہ علمی جذبہ کی قوت تھی۔ ظاہر ہے کہ ایک علم دوست قوم کا علم و تفکر خصوصاً ایسے زمانہ میں جب کہ وہ نہایت تیزی کے ساتھ ترقی کر رہی ہو ایک زبردست عامل ہوگا اس کے ساتھ تجارتی زندگی دوسری قوموں اور تمدنوں کے ساتھ اختلاط (خصوصاً نوآبادیوں میں) کسی بالادست سیاسی قوت کا موجود نہ ہونا اہل یونان کے سے حسن پرستوں کے لئے فن تعمیر کے متعلق نئے مسائل کا پیدا ہونا ان عام امور نے ملکے یونانی ذہن کی لچک اور تیزی میں اور بھی اضافہ کر دیا۔

اہل یونان کی یہ عقلی خصوصیت مادی صورت میں تو ان کے فنون لطیفہ میں پہلے ہی ظاہر ہو چکی تھی چنانچہ یونانی فنون لطیفہ کے صوری پہلو کی جانب اشارہ کرتے وقت یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ وہ موزونی و باقاعدگی کا مرقع ہوتے تھے۔ یونانیوں کے نزدیک یونان اور وحشی دنیا میں انتہائی تفاوت تھا جتنا روشنی اور تاریکی میں ہوتا ہے۔ ان کا قومی معبود اپالو عقل و نور کے اس معیار کا مجسمہ تھا اور سورج اس کی علامت تھی۔ پارتھی نن کے کشیدہ میں جس جلوس کو دکھایا گیا ہے اس میں یونانی عقل و نور کے وحشی دنیا کی تاریکی پر فتح یاب ہونے کا جشن منایا جا رہا ہے۔ ایتھنا حکمت و دانائی کی دیوی یونان کے اکثر شہروں کی نہایت موزوں محافظ تھی۔ یونانی حمزینہ جس کی ابتدا عبادتی نغموں سے ہوئی تھی بہت ہی جلد زندگی

کے کلی قوانین کے اظہار میں بدل گیا، کیونکہ یہ قوانین اس وقت زیادہ واضح طور پر نظر آتے ہیں جب ان کا انسانوں سے افسوسناک طور پر تصادم ہوتا ہے۔

لیکن یونانیوں کو اپنی اس ذہانت کے اظہار کا پوری طرح علمی دائرہ کے اندر موقع ملا۔ ہمارے زمانہ کے تقریباً تمام علوم کے بانی یونانی ہیں۔ اور ان کو اُن علوم میں خاص طور پر کامیابی ہوئی جن کے لئے تجریدی فکر کی ضرورت زیادہ ہوتی ہے۔ اقلیدس کا ہندسہ اور ارسطو کی منطق اس قابلیت کی نہایت ہی ممتاز مثالیں ہیں۔ علم طبیعی کے عام ترین تصورات تعقل مسلمات اور مادی نظریہ، تصور ارتقا، انتخاب فطری (جس سے یہ مراد ہے کہ صرف وہی اجسام باقی رہ سکتے ہیں جو اپنے ماحول کے مطابق ہوتے ہیں) یہ سب کے سب یونانیوں کی دقیقہ رس ذہانت کے نتائج ہیں۔ انھوں نے اپنی علمی قابلیت کو محض خارجی فطرت پر ہی صرف نہیں کیا، تاریخ کا اس حیثیت سے تصور کہ یہ محض ایک مجموعہ واقعات ہی نہیں، سیاسی تنظیموں کے مطالعہ کا تقابل آمیز طریقہ، ادبی و صنعتی اثرات کی تحلیل یہ تمام اپنی صفائی ذہن اپنی تحقیق کی شہادت دیتے ہیں۔ جو تجربہ کے ہر پہلو سے متعلق تمام قوانین کی تلاش کا باعث ہوتا تھا۔

مذہب و سیاست

جب اس علمی ذہانت نے زندگی کے عملی ضبط و رہبری پر غور کرنا شروع کیا تو قدیم سیاسی و مذہبی اقتدار سے نہایت شدت کے ساتھ متصادم ہوئے۔ دیوتاؤں کے متعلق یہ خیال تھا کہ یہ نیکیوں کو جزا اور بدوں کو سزا دیتے ہیں لیکن ان کا عمل قوم کے عقیدے کے بالکل مخالف تھا۔ اسکائلس الوہیت کے منصب؛ ذہین کی اسی طرح سے اصلاح کرنا چاہتا تھا جس طرح بنی اسرائیل کے عقیدہ کی انبیاء نے اصلاح کی تھی اس نے زیوس کی بزرگی اور ربانی حکومت بہت بڑھا چڑھا کر دکھائی اور یہ کہا کہ گو ہمیں اس کے

کارخانوں کا علم نہیں لیکن اس کے تمام کام یقیناً عدل و انصاف کے مطابق ہوتے ہیں۔ مگر بڑی دقت یہ تھی کہ دیوتاؤں کے قدیم تصورات نے ادبیات پر قبضہ کر لیا تھا۔ ہومر اور ہیسیڈ میں کارونس کی یورینس کے ساتھ بدکاری، زیوس کا حقلی تاھسے بھیجنا اور اپنی بیوی کے ساتھ بیوفائی کرنا، افرودائٹ کی عشق بازیاں، ہرمیز کی چوریاں، ان سب کے قصے موجود تھے۔ اس طرح سے دیوتاؤں اور معبودوں کے قدیم تصورات عوام کے دلوں میں اس قدر راسخ ہو گئے تھے کہ اب وہ ترقی کن اخلاقی نصب العینوں کے حامل نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لئے محض بے ادب مسخرہ ہی نہیں بلکہ سنجیدہ تر شبیہ نویس یوریپڈیز اور مذہبی مصلح افلاطون بھی دلیری کے ساتھ قدیم معتقدات کی مخالفت کرنے اور نوجوانوں کے ہاتھوں آنے سے پہلے اس قسم کے تمام ادبی ذخیرہ کی اصلاح کا مطالبہ کرنے سے ذرا نہیں جھجکتے۔

اجتماعی معیار۔

عقل کی روز افزوں ترقی نے مہذب کردار اور اجتماعی معیارات پر بھی اعتراض کئے۔ قدیم یونانی خیال کے مطابق بہترین انسان کیلو کا گیتیاس کہلاتا تھا۔ انگریزی زبان میں یہ لفظ جنٹلمین کے بہت قریب ہے۔ (اور اردو میں "بھلا مانس" اس کے مساوی ہو سکتا ہے م) اس میں نسبی شرافت قابلیت اور تہذیب تینوں عناصر شامل تھے۔ لیکن قدیم محاورہ کی رو سے اس میں نسبی شرافت کو بہت زیادہ دخل تھا۔ انگریزی زبان میں لفظ جنٹل (نجی) نوبل (شریف) جنٹل مین (بھلا مانس) دراصل کسی جنس یا قبیلہ کی رکنیت کو ظاہر کرتے تھے۔ سقراط نے مروجہ معیاروں کی جانچ کی اور یہ دیکھا کہ جو لوگ عموماً "معزز" اور اچھے بہترین افراد خیال کئے جاتے ہیں ان کا باعتبار سیرت عمدہ یا نیک ہونا ضروری نہیں۔ اس لفظ کا محض رواج ہو گیا ہے جس کے لئے کوئی عقلی بنیاد نہیں۔ افلاطون نے اس میں اور بھی تجاوز کیا اور مروجہ معیاروں کو ایک عقلی اصول

کی کسوٹی پر کس کے "معزز" و شریف کی نسبت عوام کے خیالات کا مذاق اڑایا۔

"جب یہ لوگ خاندان کی تعریف کا راگ گاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلاں شخص شریف ہے اس کے یہاں امارت و دولتمندی سات پشتوں سے چلی آتی ہے تو وہ (یعنی فلسفی) صرف یہ خیال کرتا ہے کہ ان کے حسیات سے محض ان کی کند ذہنی اور تنگ نظری کا اظہار ہوتا ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ پوری طرح سے تعلیم یافتہ نہیں ہوتے وہ معاملہ کے تمام پہلوؤں پر غور نہیں کر سکتے۔ وہ کبھی اس امر پر غور نہیں کرتے کہ ہر شخص کے ہزار ہا اسلاف گزرے ہونگے ان میں غریب و امیر شاہ و گدا مہذب و وحشی سات کیا سات سے کئی گنے زیادہ ہونگے جب کوئی شخص اپنے پچیس آبا و اجداد کا نام لے کر اپنا سلسلۂ نسب کو ایمفیٹرن کے بیٹے ہرکیلز سے لا دیتا ہے اور اس پر فخر کرتا ہے تو وہ اپنے خیالات کی بے مائگی کو سمجھ تک نہیں سکتا۔ وہ اس کا حساب کیوں نہیں لگاتا کہ ایمفیٹرن کا بھی کوئی پچیسواں مورث ہوگا جو ممکن ہے محض گمنام و غریب ہو اور یہ کہ پھر اس کے کوئی پچاسواں مورث ہوگا علیٰ ہذا۔ وہ (یعنی فلسفی) یہ دیکھکر ہنستا ہے کہ یہ شخص حساب کا ایک ذرا سا سوال نہیں کر سکتا اور اپنے دل میں کہتا ہے کہ اگر اس شخص کو ذرا بھی حساب آتا تو اس کے دماغ میں یہ بیہودہ غرور نہ پیدا ہوتا"

جس قسم کی زندگی فی الواقع شریفانہ عمدہ اور اچھی ہوتی ہے وہ حقیقی حسن و خوبی کے تلاش والوں میں نظر آتی ہے۔ شکل و صورت کا خارجی حسن صرف اس لئے مفید ہے کہ اس سے اول تو اعلیٰ و ارفع اقسام حسن یعنی ذہنی نظامات و قوانین اور علم و ہنر کے حسن کی خواہش پیدا ہوتی ہے اور آخرکار حقیقی حسن کا تعقل پیدا ہو جاتا ہے۔ اس حقیقی حسن اور حقیقی خوبی (جو جزوی محاسن اور جزوی خوبیوں سے علحدہ ہے) کی صرف فلاسفہ تحقیق کرتے ہیں جن کا مقصد حیات تلاش حکمت ہوتا ہے۔

عوام کے اخلاقی معیار

اخلاقی فضیلت کے مسلمہ معیاروں کے ساتھ بھی اسی قسم کا سلوک ہوا عام طور پر شجاعت، اعتدال، عدالت اور زندگی کی بعض سنجیدہ چیزوں کا احترام یہ امور فضائل تسلیم کئے جاتے تھے لیکن افلاطون کہتا ہے کہ ہوشمندانہ اور باشعور عمل سے جدا ان فضیلتوں میں سے کوئی فضیلت بھی مستقل حیثیت نہیں رکھتی مگر اگر انسان پہلے سے خطرہ اور اس کی پوری نوعیت کا اندازہ نہ کر لے تو اس کی شجاعت شجاعت نہیں کہلا سکتی بلکہ محض تہور ہوگا اعتدال کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا عقل و فراست کے ذریعہ سے اندازہ کیا جائے عدالت بھی حکمت و فراست سے علیحدہ خیال نہیں کی جا سکتی کیونکہ حکمت ہی سے زندگی کے تمام علائق کی صحیح قدر و قیمت معلوم ہوتی ہے۔

سائنس اور قوانین

عقل کی جو قوتیں مذہبی اقتدار کی مخالفت کر چکی تھیں وہی سیاسی اقتدار کے بھی مد مقابل ہوئیں حکومت کے تغیرات اور کم و بیش بے قاعدہ احکام کے نفاذ سے لوگوں کے دلوں میں قوانین کے حق اور اقتدار کے متعلق بھی شکوک پیدا ہونے لگے مطلق العنان حاکم جو یونان کے اکثر شہروں پر حکومت کرتے تھے وہ تمام باشندوں سے قرابتی تعلق نہیں رکھتے تھے اور نہ ان کی حکومت قبیلہ کی قدیم روایات کے مطابق تھی سیاسی اقتدار کا خاندان و قرابت کے رجحانات و روایات سے اکثر تصادم ہوتا رہتا تھا۔ ایسے حالات میں سیاسی اقتدار کی مخالفت کا ہونا ضروری تھا اور اس پر اس قدر زور پڑنا لازمی تھا جس کی ممکن ہے یہ تاب نہ لا سکتا چنانچہ سوسفو کلیز کے ڈرامے اینٹی گنی میں حاکم کا حکم قبیلہ کی قدیم روایات اور فطرت کے مخالف ہے ظاہر ہے کہ انسانی قانون فطرت اور خدائی قانون نہیں اس لئے انسان کے اس رسمی قانون کی نافرمانی کرنا ایک مقدس ترین جرم ہوگا۔ مذہب و سیاست کے قدیم معیار ترقی کن عقل کی تحلیل کی بدولت رفتہ رفتہ معدوم ہو گئے اور نئے معیار

کی ضرورت پیدا ہوئی جس کو صرف عقل ہی پورا کر سکتی تھی۔ قدیم امور کے متعلق سوال و شک سے لامحالہ بے ادبی و بغاوت ظاہر ہوتی تھی بعض لوگ تو ان چیزوں پر محض شک کرنے کے لئے بحث کرتے تھے اور بعض جن کا سقراط سرگروہ ہے اس لئے بحث کرتے تھے تاکہ ان کی ایک مستقل بنیاد اور کوئی قابل وثوق معیار معلوم ہو سکے لیکن عوام معترضین کی ان دو قسموں میں امتیاز نہیں کر سکتے تھے اس لئے سقراط عوام کے غیر منصفانہ الزام ہی کا نہیں بلکہ اخلاقی ترقی یعنی قدیم اخلاق سے جدید اخلاق کی طرف تغیر کا بھی شکار ہوا۔

(۳) تجارت اور سیاسی انفرادیت

اخلاقی اقتدار کے مسئلہ پر زور دینے اور افراد کو ان کے ذاتی معیاروں کے ساتھ جماعت کے خارجی معیاروں کے بالمقابل کھڑا کرنے میں عقلی نشو و نما کے ساتھ ایک اور قوت بھی شریک ہو گئی، اس قوت سے مراد انفرادی اغراض و مفاد کا وہ شعور ہے جو قوم میں نہایت سرعت کے ساتھ پھیل رہا تھا تجارتی زندگی نے شخصی قبضہ اور ملکیت کے امکانات کو زیادہ کر دیا تھا۔ سیاسی زندگی میں جلد جلد انقلابات ہو رہے تھے۔ جن سے افراد کو قوت اور حقوق مل رہے تھے، تمدن کی ترقی مردوں اور عورتوں دونوں کو شخصی تمتع کی طرف کھینچ رہی تھی ضروریات بڑھ رہی تھیں اور رفع ہو رہی تھیں یہ تمام امور ایسے تھے جن کی بنا پر افراد اپنی بہبودی کو خود تلاش کرنے لگے انھوں نے اس خیال کو دل سے نکال دیا کہ مناسب اور محمود کیا ہے بلکہ وہ یہ دیکھنے لگے کہ ہمارے لئے اچھا کیا ہے۔

اغراض جماعت | اس خیال سے صورت حال اور بھی سخت ہو گئی کہ قانون

حکومت کا اقتدار زیادہ تر اشخاص ذاتی و شخصی خود غرضیوں پر مبنی ہے
جن کے مٹانے کے لئے یہ عالم وجود میں آئے تھے کیونکہ یونانی حکومتوں
کی حالت اب ان گروہوں کی سی تھی جن کے اغراض و مقاصد
مشترکہ ہوتے ہیں سرمایہ کی فراوانی نفع کی حرص اور ایسی جماعتوں
کے ظہور سے جن میں سے ہر ایک اپنے نفع کو مقدم جانتی تھی وہ قدیم
حکومت معدوم ہو گئی تھی جس میں سب لوگ مل جل کر فرمانروائی کرتے
تھے۔ یونانی ریاستوں کی سیاسی ترقی کا تمام تر دارومدار زیادہ تر
اس مسئلہ کے حل پر مبنی رہا کہ ملک کے مختلف طبقات یعنی سرمایہ دار
متوسط الحال و غربا میں سے کونسا طبقہ حکومت کرے۔ ارسطو کے نزدیک
جماعتی حکومت اس طرز حکومت کا نام ہے جس میں صرف امرا اور
دولتمندوں کی اغراض کا لحاظ کیا جائے جمہوری حکومت اس
طرز حکومت کا نام ہے جس میں صرف غربا کی اغراض کا لحاظ کیا جائے۔
اسی زمانہ کا ایک اور مصنف جمہوری حکومت کی تشریح میں کہتا ہے کہ
اس قسم کی حکومت میں ادنیٰ طبقہ کے لوگوں کا لحاظ رکھا جاتا ہے اور
یہی ہونا بھی چاہیئے کیونکہ امرا کے ہاتھ میں زمام حکومت ہو تو وہ جو
کچھ ان کے لئے مفید ہوگا وہ کریں گے اور عوام کی بہبودی کا لحاظ
نہ کریں گے۔ ظاہر ہے کہ کسی ایک طبقہ کے اس طرح غالب آجانے
کے بعد ان قوانین و معیارات پر سختی کے ساتھ نکتہ چینی کی گئی جو اس طرح
کسی ایک جماعت کے فائدے کے لئے وضع کئے گئے تھے امرا کی
محدود جماعت نے دستور و رواج کی اس لئے مخالفت کی کہ یہ قوی
وضعیف کو برابر کئے دیتی تھی۔ فطرت بقائے اصلح کی طالب ہے
دوسری جانب تماشائے حکومت کا روشن خیال ناظر یہ کہتا ہے کہ
قوانین صرف ان جماعتوں کے نفع کے لئے وضع کئے جاتے ہیں جو
برسر حکومت ہوتی ہیں جو لوگ قوانین اور عدالتوں پر موجودہ زمانہ
کی نکتہ چینیاں پڑھتے رہتے ہیں ان کو معلوم ہوگا کہ بالکل یہی شکایت

موجودہ زمانہ میں بھی ہے آج کل بھی اسی طرح کے دو طبقے ہیں ایک طبقہ کہتا ہے کہ ہم کو حق ہے جس سے چاہیں ملیں جس سے چاہیں عہد و پیمان کریں اور مختصر یہ کہ زمین یا اس کے باشندوں سے وہ تمام چیزیں حاصل کریں جو جسمانی و ذہنی قوتوں کی برتری کی بناء پر حاصل ہو سکتی ہیں اور اس امر کا شاکی ہے کہ حکومت بلا وجہ اس بارے میں مداخلت کرتی ہے دوسرا طبقہ یہ کہتا ہے کہ مجالس وضع قوانین پر تمام دولت مند چھائے ہوئے ہیں ججوں کا تقرر وکیلوں کی جماعت میں سے ہوتا ہے عام قانون قدیم امرائی قوانین کی یادگار ہے اس بناء پر موجودہ طرز حکومت سے مزدور کسی قسم کے انصاف کی توقع نہیں رکھ سکتے۔

آئیے پہلے ہم عدم مساوات کے دلائل سنیں

دستور و فطرت میں عموماً باہم اختلاف ہوتا ہے کیونکہ فطرت کے اصول کی بناء پر صرف وہی شئے زیادہ شرمناک ہو سکتی ہے جو زیادہ باعث شر ہوتی ہے، مثلاً ظلم و بے انصافی کا شکار ہونا لیکن رواج کا اصول یہ ہے کہ باعث شر ہونا زیادہ شرمناک بات ہے۔ فی الواقع مظلوم ہونا آزاد انسان کے شایان شان نہیں بلکہ یہ تو غلاموں کا کام ہے جن کے لئے واقعہ تو یہ ہے کہ زندہ رہنے سے مر جانا بہتر ہے۔ کیونکہ جب ان پر ظلم ہوتا ہے یا ان کے حقوق پامال ہوتے ہیں تو یہ اپنے آپ کو یا ان لوگوں کو جو انھیں عزیز ہوتے ہیں بچا نہیں سکتے میری رائے میں مروجہ قوانین کے بانی زیادہ تر کمزور ہوتے ہیں۔ اس لئے وہ وضع قوانین میں اپنی اغراض کا لحاظ رکھتے ہیں اور اپنی کمزوری کو پیش نظر رکھ کے تحسین و تقبیح کے معیار قائم کرتے ہیں۔ یہ لوگ طاقت وروں اور ایسے لوگوں کو جو ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ اس لئے ڈراتے ہیں تاکہ وہ ان سے فائدہ نہ اٹھا سکیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ بددیانتی غیر منصفانہ اور باعث عار ہوتی ہے اگرچہ یہ لوگ بے انصافی کو برا کہتے ہیں لیکن خود اپنے ابنائے جنس سے زیادہ

حاصل کرنا چاہتے ہیں مگر جب اپنی کمزوری پر نظر ڈالتے ہیں تو مساوات ہی پر راضی ہو جاتے ہیں لہذا اکثر لوگ زیادہ حاصل کرنے کی کوشش کو رسمی طور پر باعث ننگ اور غیر منصفانہ کہنے لگتے ہیں اور اس قسم کے فعل کو بے انصافی اور ظلم سے تعبیر کرتے ہیں۔ حالانکہ خود فطرت یہ کہتی ہے کہ طاقتوروں کو یہ حق ہے کہ وہ کمزوروں سے زیادہ کمائیں جس کو وہ مختلف طور پر ظاہر کرتی ہے۔ حیوان و انسان دونوں کے طرز عمل سے اس کا ثبوت ملتا ہے انسانوں کے شہروں اور نسلوں دونوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عدالت کمزور پر حکومت کرنے اور کمزور کی بہ نسبت زیادہ فوائد حاصل کرنے کا نام ہے۔ اگر یہ نہیں (اور بے شمار مثالوں سے قطع نظر کر کے کہتا ہوں) تو پھر زرسیز نے یونان یا اپنے باپ سیتھینز پر کس اصول کی بناء پر حملہ کیا تھا، ایسے لوگ فطرت اور قوانین فطرت کے مطابق عمل کرتے ہیں گو یہ اس مصنوعی قانون کے مطابق نہ ہو جس کو ہم خود بناتے ہیں اور جس کی بناء پر ہم اپنے بہترین اور قوی ترین نوجوانوں کو لیکر شیروں کے بچوں کی طرح پالتے ہیں اور ان کو آواز پر بلاتے ہیں اور ان سے کہتے ہیں کہ مساوات پر صبر و شکر کرنا ہی قرین عدالت اور باعث عزت ہے لیکن اگر کوئی شخص اتنی قوت رکھتا ہو کہ وہ ان تمام قیود اور پابندیوں سے آزاد ہو سکے تو وہ ہمارے تمام قواعد و ضوابط ہمارے تمام تعویذ اور گنڈے ٹونے ٹوٹکے ہمارے تمام قوانین ہمارے تمام معیاروں کو ٹھکرا دے گا غلام بغاوت کر کے ہمارے آقا بن بیٹھیں گے اور فطری عدالت کی روشنی سے عالم منور ہو جائے گا۔ پنڈار کی وہ نظم جس میں کہ وہ لکھتا ہے کہ۔

قانون تمام فانی و باقی اشیاء کا بادشاہ ہے

یہ بقول اسکے طاقت کو حق بنا دیتا ہے اور بلند ہاتھ سے ظلم کرتا ہے۔ ہرکلیز کے کارناموں سے میں یہی نتیجہ نکالتا ہوں کیونکہ وہ ان کو بغیر خریدے ہے مجھے ٹھیک الفاظ تو یاد نہیں لیکن ماحصل یہ ہے کہ وہ جیرن کے

بیل خریدے بغیر صرف اس فطری حق کی بنا پر کھول کر لے جاتا ہے کہ
کمزور کے بیل وغیرہ سب صحیح معنی میں قوی کے ہوتے ہیں (افلاطون
"گرجیاز" ۴۸۲ - ۴) لہٰذا اس نظریہ کا ماحصل یہ ہے کہ قوت حق ہے۔ اور
قابلیت و قوت کے آزادانہ عمل کی راہ میں کسی قانون و رواج کو مزاحم
نہ ہونا چاہیئے۔ موجودہ زمانہ میں یہ خیال نیٹشے کی تعلیم کے بہت مشابہ
ہے۔ لیکن دوسرا فریق بھی شکایتوں سے خالی نہیں۔ قوانین وہ لوگ
وضع کرتے ہیں جن کی مثال بقول ہومر "چرواہوں" کی ہوتی ہے
لیکن ایسا سادہ لوح کون ہوگا جو یہ خیال کرے کہ یہ چرواہے بھیڑوں
کو ان کی بہبودی و بھلائی کے خیال سے پالتے اور کھلا پلا کر موٹا کرتے
ہیں اور اپنے نفع کے لئے ایسا نہیں کرتے کل حکومتیں اور تمام قوانین
حکمران جماعت کے نفع کے لئے ہوتے ہیں۔ ان کی بنا باہمی
عہد و پیمان ہے نہ کہ فطرت۔

قوانین کی کیوں تعمیل کی جائے

پس اگر آئین و قوانین معاشرت محض ایک طبقہ کی خاطر
سے وضع ہوتے ہیں اور ان کی بنا محض باہمی مفاہمت
ہے تو پھر کیوں ان کی تعمیل کی جائے۔ قدیم یونانی
زندگی نے ان محرکات کو محسوس کیا تھا جن کا ذکر باب ۲ میں ہو چکا ہے
لیکن اسنے ان کو محض علامات و اشارات کی صورت میں اخذ کیا تھا
یعنی جو مجرم پر سوار رہتی تھیں اور ارینیس جو مظلوموں کا بدلہ لیتی تھیں
ایسی دیویاں یعنی جو قانون شکنی کے غضب کا مجسمہ تھیں ایڈوس عزت
یا احترام، ایتھینی رائے عامہ کا پاس و لحاظ یہ اندرونی احساسات تھے
لیکن علمی تنقید اور انفرادی اغراض کے سیلاب میں یہ باتیں بالائے طاق
ہو گئیں۔ شخصی بہرہ وری کے احساسات اس امر کے طالب تھے کہ
ان کو تسلیم کیا جائے اور علمائے اخلاق نے سب سے پہلے ان کی طرف
توجہ کی۔ والدین اور معلم ہمیشہ اپنی اولاد اور شاگردوں سے یہ کہتے
رہتے تھے کہ تم کو عادل بننا چاہیئے۔ لیکن یہ وہ اس خیال سے نہیں

کہتے تھے کہ عدالت فی نفسہ کوئی اچھی شئے ہے بلکہ اس خیال سے کہ عدالت نیکنامی و شہرت کا ذریعہ ہے لیکن اگر عدالت کے اختیار کرنے کا مقصد صرف حصول شہرت ہوگا تو پھر اس منزل تک پہنچنے کے لئے آسان راستہ کی موجودگی میں دشوار گذار راستہ کے اختیار کرنے کی بظاہر کوئی معقول وجہ نہ ہو سکے گی۔ کیا نوجوان بقول پنڈر اپنے دل میں یہ نہ کہیں گے کہ "کیا عدالت یا مکر و فریب کی پیچیدہ چالوں کی بدولت میں ایسے عالیشان مینار تک پہنچ سکتا ہوں جو میرے لئے ہمیشہ ایک مستحکم قلعہ کا کام دے" اور اگر اس نتیجہ پر پہنچیں کہ مکر و فریب کا راستہ نسبتاً آسان ہے تو پھر ہم اس کو کیوں نہ اختیار کریں، ہمارے رفقاء ہمارے احباب ہمارا ادیب اس بات میں ہماری مدد کرے گا۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ بدمعاشی کا چھپانا آسان نہیں اس کا جواب ہم یہ دے سکتے ہیں کہ دنیا میں کوئی بڑا کام آسان نہیں بہرحال اس اعتدال سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اگر ہم کامیاب زندگی بسر کرنا چاہتے ہیں تو اس کا طریقہ یہی ہے۔ اپنے مکر و فریب کو مخفی رکھنے کے لئے ہم خفیہ انجمنیں اور سیاسی کلب قائم کریں گے علاوہ بریں فن خطابت کے ایسے اساتذہ مل جاتے ہیں جو عدالتوں اور مجمعوں کو ہموار کرنے کا فن سکھاتے ہیں اس لئے کچھ تو ہموار کرکے اور کچھ زبردستی و ناانصافی سے ہم ناجائز فائدے اٹھا سکیں گے اور ہمیں کوئی سزا نہ دے سکے گا بعض کہتے ہیں کہ دیوتاؤں کو کوئی شخص دھوکا نہیں دے سکتا اور نہ ان کو کسی امر پر مجبور کیا جا سکتا ہے لیکن اگر دیوتاؤں کا فی الواقع وجود ہی نہ ہو تو پھر کیا ہے؟ اچھا فرض کیجئے ان کا وجود بھی ہے لیکن وہ انسانی معاملات کی کوئی پرواہ نہیں کرتے دونوں حالتوں میں ہم کو پریشان ہونے کی ضرورت نہیں۔"

علاوہ بریں صرف مادی فوائد نہیں بلکہ نیک نامی و شہرت بھی زیادہ تر انفرادیت پسند اور خود غرض ہی کو نصیب ہو سکتی ہے بشرطیکہ وہ ایک وسیع پیمانہ پر اس کو عمل میں لاسکے ایسی صورت میں وہ معزز ہوگا اور

خوشحال بھی اگر وہ کسی طرح سے حکومت کے چرانے میں کامیاب ہو جائے یا موجودہ زمانہ کی اصطلاح میں کسی مجلس کو رشوت دے کر اپنے کو منتخب کرالے یا کوئی خاص قانون منظور کرالے یا رائے دینے کا حق حاصل کرلے تو یہی نہیں کہ وہ صرف سزا سے بچے گا بلکہ اس کے ہم جنس اس کی عزت بھی کریں گے۔

اب میں وسیع پیمانہ کی بے انصافی کا ذکر کرتا ہوں یعنی اس بے انصافی کا جس میں ظالم کے فوائد سب سے زیادہ ظاہر ہوتے ہیں اور میری مراد ظلم کی اس سب سے بڑی قسم میں سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ نظر آئے گی جس میں ظالم دنیا کا مسرور ترین انسان ہوتا ہے اور مظلوم جو خود ظلم کرنے سے انکار کرتے ہیں وہ دنیا میں سب سے زیادہ تباہ حال ہوتے ہیں میری مراد وہ ظلم ہے جس میں ظالم مکر و جبر سے دوسروں کا مال جبراً نہیں بلکہ کلیتہً لے لیتا ہے جس میں وہ مقدس وغیر مقدس نجی و قومی چیزوں کو اس طرح غصب کر لیتا ہے کہ اگر انفرادی طور پر ان میں سے کسی ایک فعل کا مرتکب ہوتا گرفتار ہوتا تو اس کی سخت بے عزتی ہوتی اور سخت سزا دی جاتی۔ کیونکہ جو لوگ ان میں سے کسی ایک جرم کے مجرم ہوتے ہیں وہ مندروں کے لوٹنے والے چور اور ڈاکو کہلاتے تھے لیکن جب کوئی شخص لوگوں کا محض مال ہی نہیں لیتا بلکہ ان کو غلام بھی بنا لیتا ہے تو صرف شہری ہی نہیں بلکہ اس کے اس انتہائی ظلم کا حال سننے والے بھی ان ذلیل ناموں سے یاد کرنے کے بجائے اسے خوش قسمت اور نصیب ور کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ظلم کو برا کہنے والے خود ظلم کرنے کے خوف سے نہیں بلکہ اپنے اوپر ظلم ہونے کے خوف سے ظلم کو برا کہتے ہیں اسی وجہ سے جیسا کہ میں ثابت کر چکا ہوں کہ ظلم جب بڑے پیمانہ پر ہوتا ہے تو اس میں عدل کی نسبت زیادہ قوت زیادہ آزادی اور زیادہ اقتدار پیدا ہو جاتا ہے، اور جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں عدل قوی کے فائدہ کا اور ظلم انسان کے ذاتی فائدہ کا نام ہے۔

(۴) انفرادیت اور اخلاقیاتی نظریہ

سوالات

یوں اس ابتدائی تحریک سے دو طرح کے نتائج مرتب ہوئے (۱) یہ سوال کہ عدالت کیا ہے؟ سعادت کس کو کہتے ہیں؟ واضح طور پر شعور کے سامنے آ گئے۔ مقابلہ کر کے ایک معیار قائم کرنے کی ضرورت نے حق جو کو اس امر پر مجبور کیا کہ ان کلیات کو جو پہلے رواج و قانون کے پردے میں عمل کر رہے تھے اب ان سے علیحدہ کرے لیکن جب ان کو علیحدہ کر کے دیکھا تو دستور کو بے جان اور محض رسمی امر پایا۔ اکثر اوقات ان کی ظاہری صورت اصل منشاء کے منافی نظر آئی (۲) اس نے شخصی اغراض اور کردار کے تاثری و جذباتی پہلو پر زور دیا اور اخلاقی مسئلہ کو اس صورت میں تبدیل کر دیا کہ اصل نیکی یا اصل خیر کیا ہے۔

علاوہ بریں جو قوتیں قدیم معاشرتی اصولوں کو پارہ پارہ کر رہی تھیں انہیں سے دو ایجابی مسئلے بھی پیدا ہوئے اگر دستور سے کام نہیں چلتا تو عقل کوئی معیار قائم کرے اگر جماعت فرد کے لئے کوئی خیر و بہبود کی تجویز نہیں کر سکتی تو پھر فرد اس کے تعین و تلاش کا کوئی طریقہ ایجاد کرے۔

ہم تعقل فطرت کے ماتحت (جو روایات یا نظام کے مخالف ہے) اس مسئلہ کے دونوں پہلوؤں کو بیان کر سکتے ہیں اس میں شک نہیں کہ رواج ایک فرسودہ شئے ہے اور فطرت ایک عظیم الشان قوت ہے لیکن اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ فطرت بر سرِ حق ہے تو کیا وہ باتیں قرین فطرت ہوں گی جو بہت ہی ابتدائی حالت میں نظر آتی ہیں یا وہ قرین فطرت ہوں گی جو پوری ترقی کی حالت میں ملیں گی یعنی فطرت کا اظہار انفرادی زندگی میں ہوتا ہے یا اجتماعی زندگی میں خواہش و جذبہ کی زندگی قرین فطرت ہے یا تعقل

و باقاعدگی کی۔

یا اسی مسئلہ کو دوسری طرح سے یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ فرض کیجئے کہ معیار زندگی کا تعین عقل سے ہوتا ہے اور افراد اپنی فلاح و بہبود کی تلاش اپنے آپ کرتے ہیں تو اب کیا یہ ان کو علیحدہ رہ کر میسر آ سکے گی یا انسانی جماعت میں ملے گی جس کے لوازم خاندان دوستی اور عدالت ہیں کیا مقصد زندگی لذت ہے اور تمام نفسانی خواہشوں کو ان کی نوعیت کا لحاظ کئے بغیر پورا کرنا چاہیئے؟ کیا عقل کا کام محض اتنا ہے کہ وہ ایک لذت کو دوسری لذت کے مقابلہ میں رکھ کے تولے اور جو لذت سب سے بڑی معلوم ہو اس کو اختیار کرے؟ یا حکمت فی نفسہ کوئی اچھی چیز ہے اور بعض خواہشوں کا بعض کے مقابلہ میں پورا کرنا بہتر ہوتا ہے؟ کیا عقل معیار بھی ہو سکتی ہے اور معیار کو کام میں بھی لا سکتی ہے؟

مسئلہ حیات کے "یہ متقابل حل دو طرح کے مقابلوں کی صورت میں ظاہر کئے جا سکتے ہیں (۱) انفرادی بمقابلہ اجتماعی (۲) فوری تشفی بمقابلہ ایسے معیار کے جو اس سے زیادہ بلند بھی ہو اور پائدار بھی۔

خاص حل

ان مسائل پر ایسے شعرا، حصولیت پسند نفس پرست اور خود غرض بھی بحث کرتے ہیں جن کو کسی خاص فلسفی گروہ سے تعلق نہیں اور مختلف مذاہب کے مشہور فلسفی بھی بحث کرتے ہیں اور سب "فطری" زندگی کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں لیکن یہ امر خالی از دلچسپی نہیں کہ تمام فلسفیانہ مذاہب سقراط کو اپنا استاد مانتے ہیں اپنے جوابات کو عقل کے مطابق صحیح ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور سب کے سب حکمت ہی کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں کلبیہ، سیرینیہ، رواقیہ، لذتیہ افلاطون اور ارسطو ان مختلف صورتوں کے مختلف جوابات دیتے ہیں کلبیہ اور لذتیہ انفرادیت کے باب میں تو متفق ہیں لیکن آگے چل کر ان میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ کلبیہ تو ضروریات سے آزاد ہونے پر زور دیتے ہیں اور لذتیہ ضروریات کی تکمیل و تشفی کی تائید کرتے ہیں۔ رواقیہ اور

لذتیہ انھیں اصولوں کی نسبتہً وسیع اور اجتماعی ترقی کو ظاہر کرتے ہیں کیونکہ
رواقیہ اتحادِ عالم کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں اور لذتیہ معاشرتِ
احباب تک محدود رہنا چاہتے ہیں، رواقیہ کے یہاں عقل و حکمت ہی
صرف ایک چیز ہے لذتیہ حکمت کے لئے عالمانہ دلچسپیوں کا میدان پیدا
کرتے ہیں افلاطون اور ارسطو میں گو بعض امور کے ضروری و غیر ضروری
سمجھنے کا فرق ہے یعنی بعض ایسی چیزیں جن کو افلاطون ضروری سمجھتا ہے
ارسطو اتنی ضروری نہیں سمجھتا، بعض ایسی چیزیں جو ارسطو کے نزدیک بہت
ضروری ہیں لیکن افلاطون کے یہاں ان کی اس قدر وقعت نہیں،
بہرحال اصولاً یہ اس امر میں متفق ہیں کہ (۱) انسان کی خیر و فلاح اسی میں
ہے کہ وہ اپنے سب سے اعلیٰ و ارفع فرائض کو پوری طرح سے انجام دے
اور یہ صرف جماعت کے اندر رہ کر ہو سکتا ہے (۲) حکمت کا کام صرف
یہی نہیں کہ معیار سے کام لے بلکہ معیار قائم بھی کرے گو زندگی کے لئے نہ تو محض
عقل کارآمد ہو سکتی ہے اور نہ محض احساس مگر یہ ضرور ہے کہ لذت زندگی کے
لئے ہے زندگی لذت کے لئے نہیں آخر کار افلاطون ارسطو رواقیہ حسزنیہ لوسیس
شعرا باری باری ذمہ دار سیرت کا ایک معیار قائم کرتے ہیں۔

قدیم نظریات انفرادیت۔

کلبیہ اور سیرنیہ دونوں انفرادیت کے مدعی تھے دونوں
کے نزدیک جماعت ایک مصنوعی و فرضی شئے ہے اگر اس
کے فوائد و قیود افراد کی مسرت میں حائل ہوں اسے بالائے طاق
رکھ دینا چاہیئے کلبیہ کے نزدیک آزادی حکمت و فراست کی علامت ہے چنانچہ
ہم دیکھتے ہیں اینٹی اسینھیز اپنے لباس کے پھٹے ہونے پر ناز کرتا ہے، ڈیوجانس
یا تو خیمہ میں رہتا ہے یا سڑک پر لیٹ کر رات کاٹ دیتا ہے وہ مروجہ رسوم
ثقاہت کا مضحکہ اڑاتا ہے اور جب فلپ اس کے پاس آ کر پوچھتا ہے کہ آپ
کی خواہش کیا ہے تو وہ جواب میں صرف اس قدر کہتا ہے کہ آپ کے
کھڑے ہونے سے دھوپ رک گئی میری خواہش صرف یہ ہے کہ آپ دھوپ
کو آنے دیں یہ آزادی کی ممتاز مثالیں ہیں۔ یہ حالت فطرت حکومت اور سلطنت

کے منافی تھی کیونکہ اس میں صرف چند ابتدائی قسم کی ضروریات کو فطری تسلیم کیا گیا تھا علم وفن خاندان و وطن ان کے نزدیک کوئی اہمیت نہ رکھتے تھے دولت ونفاست عزت وشہرت ان کو ایسی ہی فضول معلوم ہوتی تھیں جیسے وہ لذتیں جو بھوک اور پیاس کی فطری ضرورتوں کے علاوہ ہوتی ہیں۔

سیرنیہ نے حکمت کے دوسرے معنی لئے، وہ یہ کہتے ہیں کہ لذت ہی میں خیر پائی جاتی ہے اور حکمت کا یہ کام ہے کہ سب سے خالص اور تیز لذت کو اختیار کرے پس اگر خیر اس طرح سے میسر ہو سکتی ہے تو پھر انسان معاشرتی قیدوں اور معیاروں کی معیت میں کیوں پڑے؟ سیرنیہ ان لطفوں سے بخوشی متمتع ہوتے تھے جو تمدن کی بناء پر عالم وجود میں آتے تھے ان کے نزدیک لوگوں کے ثمرۂ محنت سے عقلمند کا فائدہ اٹھانا جائز سمجھا لیکن وہ اس تمدن کا اپنے آپ کو کسی طرح مرہون منت خیال نہ کرتے تھے جس کے فوائد وبرکات سے متمتع ہوتے تھے تھیوڈورس کہتا ہے کہ دوسروں کے لئے ایثار و قربانی حب وطن اور مشترک غایت کا خیال محض بیوقوفی ہے ایسی چیزوں میں عقلمندوں کو کبھی حصہ نہ لینا چاہیئے۔

(۵) فطرت وسعادت پر ایک عمیق نظر انفرادی و معاشرتی نظام کا گہرا مطالعہ

حکومت کی قدر وقیمت

افلاطون اور ارسطو انفرادیت کی صدائے مبارزت طلبی پر جرأت کے ساتھ لبیک کہتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ موجودہ حکومتوں پر اکثر اوقات خاص خاص طبقات متصرف و حاکم ہو جاتے ہیں۔ جماعتی حکومت میں امرا یا سپاہی اپنی اغراض کے مطابق فرماں روائی کرتے ہیں۔ شخصی حکومتوں میں مطلق العنان حاکم یا بادشاہ ترحم و تظلم کا مجسمہ

ہوتا ہے۔ جمہوری حکومت میں (خود افلاطون امرائی حکومت کا حامی تھا) انتظام مملکت کی باگ عام جہلا کے قبضہ میں آجاتی ہے جو لوگ ان کے جذبات کی خوشامد کرتے رہتے ہیں وہی برسر اقتدار ہو جاتے ہیں لیکن حکومت کی ان تمام اقسام سے اس امر کا ضرور پتہ چلتا ہے کہ صحیح معنی میں حکومت وہی ہوتی ہے جس میں نظم و نسق معاشرت کے سب سے بہتر اور سب سے زیادہ عالم اور حکیم لوگوں کے ہاتھوں میں ہوتا ہے اور وہ کسی خاص طبقہ کی اغراض کی خاطر نہیں بلکہ عام فلاح و بہبود کو مدنظر رکھکر حکومت کرتے ہیں افلاطون کے زمانہ میں ایتھنز کی حکومت ایسی ہی تھی اس کا ایک فعل تو بلا شبہ قابل اعتراض ہے اور یہ سقراط کا قتل ہے لیکن اگر اس سے قطع نظر کر لیا جائے تو اس میں آزادی اور زندگی بدرجۂ اتم نظر آتی ہے اس میں افراد کی حفاظت کے لئے پولیس ہی کی جمعیت نہ تھی بلکہ ان تمام امور زندگی کے لئے جن میں تعاون اور باہمی امداد کی ضرورت ہوتی ہے کامل تنظیم موجود تھی حکومت جسم و نفس دونوں کی تعلیم و تربیت کا انتظام کرتی تھی یہ افراد کے لئے حسن و جمال کا ماحول قائم کرتی تھی۔ تمثیل حزنیہ کے ذریعہ سے ان کو زندگی کا عمیق مفہوم سمجھاتی تھی اور طربیہ کے ذریعہ ان کو متعدی خوشی میں شریک ہونے کی دعوت دیتی تھی مذہبی تہواروں اور جلوسوں کے ذریعہ سے باشندوں کے مذہبی خیالات کو مستحکم کرتی تھی۔ ایتھنز کا باشندہ ہونے کے یہ معنی تھے کہ انسان زندگی کی تمام ممکن ترقیاں کر رہا ہے۔ اسی زندگی کی تشریح میں ارسطو یہ لکھتا ہے کہ آزادی کی غایت عزلت میں رہ کے نہیں بلکہ سلطنت کے اندر رہ کے حاصل ہوتی ہے۔

فطرت کیا ہے؟

ارسطو براہ راست نفس مسئلہ کی طرف متوجہ ہو کے یہ کہتا ہے کہ فطرت ابتدائی غیر مہذب حالت کا نام نہیں بلکہ کامل ترقی کو حالت فطرت کہتے ہیں چنانچہ اگر کسی شئے کی فطرت کی تعریف کرنا ہو تو یہ کہیں گے کہ جب اس کا عمل پیدائش مکمل ہو جاتا ہے، اسوقت یہ شئے اپنی حالت فطرت میں ہوتی ہے لہذا سلطنت سب سے زیادہ

فطرت کے مطابق ہے کیونکہ اس میں زندگی کی تکمیل ہو سکتی ہے۔
"کسی شئے کے اصل منشا کا پورا ہونا یعنی اس کی کامل ترقی ہی اس کی انتہائے خیر ہے اور وہ آزادی جو سب سے پہلے حکومت کے اندر نصیب ہوتی ہے انسانی ترقی کا کمال ہوتی ہے یعنی یہ سب سے بڑی خیر ہوتی ہے اور اس لیے بالکل فطری ہے" کیونکہ حکومت زندگی کو ممکن بنا دینے کے لئے قائم کی گئی تھی اس لئے یہ زندگی کو بہتر بنانے کے لئے باقی بھی رہتی ہے۔
"لہٰذا ثابت ہوا کہ حکومت کا وجود فطرت کے مطابق ہے" انسان فطرتاً سیاسی ہے جو شخص کسی سلطنت کا فرد نہیں اگر اس کی عزت کا سبب عارضی نہیں بلکہ فطری ہے تو وہ یا کوئی مافوق الانسان ہستی ہے یا وہ انسانی تمدن کے اعتبار سے اس قدر گرا ہوا ہے کہ اس کی حالت جانوروں کے قریب ہے۔ بے قبیلہ بے قانون اور بے گھر آدمی کا ہومر بہت ہی بری طرح ذکر کرتا ہے کیونکہ ظاہر ہے وہ کسی حکومت کا فرد نہیں ہوتا اور محض لڑائی اس کو پسند ہوتی ہے۔
ارسطو اسی پر بس نہیں کرتا بلکہ یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ حکومت افراد کی ترقی کا منتہی ہی نہیں بلکہ ان کے لئے مایۂ حیات بھی ہے "پھر دیکھو نظام فطرت میں حکومت فرد و خاندان سے پہلے ہوتی ہے۔ کل ہمیشہ جزو سے پہلے ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کل جسم کو علٰحدہ کر دو تو اس کے اجزا ہاتھ پیر وغیرہ باقی نہ رہیں گے۔ ہاں! اگر ہم اسی لفظ کو دوسرے معنی میں استعمال کریں تو اور بات ہے کیونکہ جسم سے علٰحدہ ہاتھ محض بیکار ہوگا ہر شئی اپنے نام کی مستحق اپنے فعل و استعمال کی بدولت ہوتی ہے جب اس شئے کا فعل و عمل باقی نہ رہے تو اس پر پہلے نام کا اطلاق صحیح نہ ہوگا بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ یہ چیز وہ نہیں رہی گو نام وہی رہا اس لئے یہ ثابت ہو گیا کہ حکومت ایک فطری نظام ہے اور اس کا وجود افراد سے پہلے ہے کیونکہ اگر افراد کا بجائے خود ایک مستقل وجود نہیں تو ظاہر ہے کہ وہ جزو ہوں گے اور ان کو حکومت

کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو دیگر اجزا کو اپنے کل سے ہوتی ہے اور جو شخص دوسروں کے ساتھ مل کر نہ رہ سکے اس قدر آزاد و مستقل ہو کہ اس کو دوسروں کی کوئی ضرورت ہی نہ ہو تو وہ اس قسم کی حکومت کا فرد نہیں ہو سکتا بالفاظ دیگر یا وہ حیوان ہوگا یا خدا"۔

علاوہ بریں جب ہم افراد کی نوعیت پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم ان کو ایسے اوصاف سے معرا نہیں پاتے جن کا اظہار صرف حکومت نہیں بلکہ مختلف معاشرتی اور دوستانہ تعلقات کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس میں یکساں زندگی گزارنے کی وہی تحریک نظر آتی ہے جس کا اظہار دوستی کے رنگ میں ہوتا ہے لیکن یہ عدالت کے لئے بھی اس قدر ضروری ہے کہ اس کو تمام عادلانہ چیزوں میں سب سے زیادہ عادلانہ کہہ سکتے ہیں۔ اس میں اتحاد میلان و مقصد بھی نظر آتا ہے جس کو سیاسی دوستی کہہ سکتے ہیں۔

افلاطون کی مثالی حکومت

اب سوال یہ ہے کہ جو حکومت انسان کے کامل نشو و نما اور کامل فلاح و بہبود کا باعث ہو وہ کیونکر بنتی ہے اور اس کا نظم و نسق کیسے ہوتا ہے۔ ظاہر ہے یہ دو اصولوں پر ضروری ہوگی اول تو اس کی نوعیت ایسی ہونا چاہیئے جس کی بدولت اس کے اندر رہ کے ہر شخص کی فطری قوتوں کا پوری طرح نشو و نما ہو سکے۔ اس میں ایک طرف تو خود وہ اپنے آپ کو کامل کر سکے گا اور دوسری طرف حکومت کامل ہو سکے گی۔ دوسرے یہ کہ حکومت کی باگ ایسے اشخاص کے ہاتھ میں ہونی چاہیے جو اس کام کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہوں۔ سپاہی دولتمند یا صناع اس کام کے لئے مفید نہیں ہو سکتے۔ حکومت وہ اشخاص کر سکتے ہیں جو حکمرانی سے واقف ہوں سپاہی کا یہ کام ہے کہ وہ جماعت کی طرف سے لڑے اس کا محافظ و نگہبان رہے۔ صناع کا یہ کام ہے کہ قومی ضرورتوں کے لئے آلات تیار کرے لیکن حکومت حکیم و خردمند آدمی کو کرنی چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ اس اصول کو قائم کر کے ہم نے اپنے پہلے سوال کا بھی فیصلہ کر لیا ہے۔

کیونکہ سپاہی یا صناع کی انتہائی ترقی یہ ہے کہ وہ اپنا کام خوبی سے انجام دے سکے۔ یہ نہیں کہ وہ ایسے کام میں دخل در معقولات دے جس میں وہ لازمی طور پر ناکام رہے گا۔ افلاطون کے زمانہ میں حکمرانوں میں ایک عام خرابی یہ تھی کہ وہ حریص و طامع ہوتے تھے اس سے بچنے کے لئے افلاطون نے یہ انتظام کیا کہ حکمرانوں اور سپاہیوں کے پاس ذاتی ملکیت، کنبہ اور قبیلہ کچھ نہ ہونا چاہیے ان کی نظر صرف اجتماعی فلاح و بہبود پر رہنا چاہیے۔ جب اس سے یہ سوال کیا گیا کہ آیا ایسی حکومت جس کے حاکم اس قدر بے غرض اور صاحب فراست ہوں، ممکن بھی ہے۔ تو اس نے یہ تسلیم کیا کہ یہ مشکل ہے لیکن ساتھ ہی اس کی ضرورت پر بھی انتہائی زور دیا۔

"جب تک فلاسفہ حکمراں نہ ہوں گے یا بادشاہوں، شاہزادوں میں فلسفہ کی قوت و روح جاری و ساری نہ ہو جائے گی سیاسی عظمت و حکومت ایک جگہ جمع نہ ہوں گی اور ان معمولی اشخاص کو جنھوں نے حکماء کی جگہ لیلی ہے حکومت سے علیحدہ رہنے پر مجبور نہ کیا جائے گا اس وقت تک شہروں کی خرابیاں دور نہ ہوں گی بلکہ شہروں کیا بنی نوع انسان کی خرابیاں دور نہ ہوں گی۔ ان خرابیوں کے دور ہو جانے کے بعد ہی ہماری حکومت کے بقا کا امکان ہو سکتا ہے اور جب ہی یہ عالم وجود میں آ سکتی ہے۔"

لیکن ایسی کامل حکومت کے درحقیقت موجود ہونے کا سوال اس قدر اہم نہیں ہے کیونکہ افلاطون اس امر کو سمجھ چکا ہے کہ انسان کا عمل ان چیزوں کے تابع نہیں ہوتا، جو اس کو مستحسن نظر آتی ہیں بلکہ ان چیزوں کے تابع ہوتا ہے جن کو وہ مستحسن سمجھتا ہے۔ اور اگر وہ ایک دفعہ ایسی حکومت یا شہر کا تصور کرے جس میں عدل کا دور دورہ اور زندگی کی تمام قوتوں کا اس طرح سے نشو و نما ہوتا ہو جس کی نظیر موجود نہ ہو تو بس اتنا اس کے لئے کافی ہے۔

"میرے نزدیک آسمان پر اس کا ایک نمونہ ہوتا جس کو جو چاہتا دیکھ سکتا اور اس کو دیکھ کر خود اپنے گھر کا انتظام اس کے مطابق کر سکتا۔ اب رہی یہ بات کہ کوئی ایسی شئے فی الواقع موجود ہے یا کبھی اس کا وجود ہو سکتا ہے

اس سے ہم کو کوئی بحث نہیں۔ کیونکہ ہمارا شہری اپنے شہر کے قواعد کے مطابق زندگی گزارے گا اور اس کو دوسرے شہروں سے کوئی بحث نہ ہوگی "

معاشرت قانون فطرت ہے

افلاطون و ارسطو کی حمایت نے انسان کی معاشرتی فطرت کو فلسفۂ یونان کا ایک خاص جز بنا دیا ہے ابیقوریہ (جنھوں نے نظریۂ لذت کو اور بھی ترقی دی ہے) دوستی کو لذت کا سب سے عمدہ اور نہایت ہی مہذب ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ رواقیہ جنھوں نے ضروریات سے مستغنی رہنے میں کلبیہ کی تقلید کی تھی وہ بھی اس استغنا سے استغنا عن الجماعت مراد نہیں لیتے تھے۔ یونانی حکومتوں کے انقراض کی بدولت قدیم شہری حکومتوں کو جماعت کا مرادف خیال کرنا ممکن نہ رہا اس لئے ہم کو رواقیہ کے یہاں عالمگیر وطنیت نظر آتی ہے۔ انسان کا فخر یہ ہے کہ وہ ایتھنز کا نہیں بلکہ کائنات کا شہری ہو۔ سیکراپس کے شہر کا نہیں بلکہ زیوس کے شہر کا باشندہ ہو۔ اور اس تعقل کے ذریعہ سے انسان کی اجتماعی فطرت ایک فطری قانون کی بنیاد قرار دی گئی جس کا اظہار رومیوں اور موجودہ زمانہ کے اصول قانون سے ہوتا ہے۔

جذبہ و عقل۔

انسان کی فطرت کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں افلاطون اور ارسطو کو انفرادی فلاح و بہبود کے مسئلہ کے لئے بھی اشارات ملے۔ کیونکہ اگر سپاہی اس اعتبار سے قابل نفرت ہے کہ وہ عزت و شہرت کا بھوکا ہے بخیل اس لئے قابل نفرت ہے کہ خواہش زر کا مجسمہ ہے۔ جابر بادشاہ اس وجہ سے سب سے زیادہ قابل نفرت ہے کہ اس کی ہر خواہش و جذبہ بے لگام ہوتا ہے تو کیا اس امر کا پتہ لگانا آسان نہیں کہ عقل کی نگرانی اور ضابطہ میں جذبات و تحریکات کا باقاعدہ نشو ونما خواہشوں کے غیر منضبط عمل سے کہیں زیادہ بہتر ہے۔ بعض اصولیت پسند حامیان انفرادیت اور لذت پرست اسی آزادی خواہش کے طالب تھے۔ کیلی کلیز اسی جماعت کا ایک نمایندہ ہے۔ ذیل میں ہم اس کا بیان نقل کرتے ہیں

"میں علی الاعلان اس امر کا دعویٰ کرتا ہوں کہ جو شخص صحیح معنی میں زندگی

بسر کرنا چاہتا ہے اس کو چاہیے کہ اپنی خواہشوں کو نہ روکے بلکہ جہاں تک ہو سکے ان کو عمل کا موقع دے۔ لیکن جب ان کا نشو و نما پوری طرح پر ہو جائے تو انسان میں اس قدر عقل و جرات بھی ہونی چاہیے کہ وہ ان کو پورا کر سکے۔ یہی میری رائے میں فطری عدالت و شرافت ہے۔ اعتدال پسند و پرہیزگار شخص محض احمق ہے زندگی کی حقیقی مسرت صرف اسی میں میسر ہو سکتی ہے کہ انسان کو بھوک لگے اور کھائے پیاس لگے اور پیئے، اس کو تمام خواہشوں کا احساس ہو اور وہ ان کو پورا کرے۔"

لیکن خود کیلی کلیز ہی اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ بعض لوگوں کی خواہشیں پست و مبتذل ہی ہوتی ہیں، ان کی زندگی کسی نصب العین کے مطابق نہیں ہوتی۔ اس لئے مختلف لذتوں میں بھلے برے کی تمیز ہونا چاہیے۔ حکومت سے جس خیال کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اس کو انفرادی زندگی پر منطبق کرتے ہوئے افلاطون کہتا ہے کہ انسان کا وجود ایک پیچیدہ شے ہے۔ اس میں شریف و رذیل ہر طرح کی تحریکیں جمع ہوتی ہیں، عقل ان کو قابو میں رکھتی ہے، اگر وہ جذبات کو اس طرح سے بے لگام چھوڑ دے کہ وہ اس کی فطرت عقلی کو بالکل دبا دیں تو کیا وہ عمدہ انتخاب کر سکتا ہے۔

"کیا شریف وہ نہیں ہوتا جو بہیمیت کو انسانیت کے تابع رکھتا ہے۔ کیا رذیل وہ نہیں ہوتا جو انسانیت کو بہیمیت کے تابع رکھتا ہے؟ وہ اس سے انکار نہیں کر سکتا۔ اگر اس کو میری رائے کا کچھ بھی پاس ہو تو وہ انکار نہ کر سکے گا لیکن اگر وہ اس کو تسلیم کر لے تو ہم اس سے ایک سوال کریں گے وہ یہ کہ اگر کسی شخص کو دولت اس شرط پر دی جائے کہ وہ اپنی فطرت کے بہترین اور شریف ترین حصہ کو اس کے بدترین حصہ کے تابع کر دے تو اس کو اس دولت سے کیا نفع ہوگا۔ یہ تصور کون کر سکتا ہے کہ ایک شخص اپنے لڑکے یا لڑکی کو روپیہ کی خاطر کسی بہت ہی بدمزاج اور شریر آدمی کے ہاتھ بیچ کر نفع میں رہ سکتا ہے، گو اس کی بہت ہی بڑی رقم ملی ہو۔ اور کیا وہ شخص نہایت ہی بدبخت نہ ہوگا جو اپنے بہترین اور مقدس وجود کو بدترین اور

شقی ترین وجود کے ہاتھ بیچ ڈالے گا۔ ارفائل نے تو گلوبند اپنے شوہر کی جان کی قیمت میں لیا تھا، لیکن یہ تو ایسی رشوت لے رہا ہے جو اس سے بھی زیادہ تباہی کا باعث ہو گی۔"

لذت کے لئے ایک معیار ہونا ضروری ہے

اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے شریف و رذیل کے مسئلہ سے قطع نظر بھی کر لیں اور یہ تسلیم کر لیں کہ زندگی کا مقصد لذت ہے یا بالفاظ دیگر یہ مان لیا جائے کہ عدالت نفع بخش نہیں اور اگر کسی شخص کو خیر اعلیٰ کی جستجو ہو تو وہ اس دشوار طریقہ کو چھوڑ کر کوئی آسان طریقہ اختیار کرے تو بھی ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس امر کا فیصلہ کہ کس قسم کی لذت قابل ترجیح ہے یہ فیصلہ کرنے والے کی سیرت پر مبنی ہو گا۔

"ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ انسان تین قسم کے ہوتے ہیں اول وہ لوگ جو حکمت کو دوست رکھتے ہیں دوسرے وہ لوگ جو شہرت کو دوست رکھتے ہیں تیسرے وہ لوگ جو مال و دولت کو دوست رکھتے ہیں۔ اسی اعتبار سے تین قسم کی لذتیں ہوتی ہیں۔ جو ان تینوں قسم کے لوگوں کی مقصود ہوں گی۔ اب اگر ان تینوں میں سے کسی ایک گروہ کے آدمی سے پوچھا جائے کہ سب سے زیادہ لذت بخش زندگی کونسی ہے تو وہ اپنے طرز زندگی کی تعریف کرے گا اور دوسروں کی مذمت کرے گا۔ زر پرست سونے چاندی کے محسوس فوائد کا شہرت و علم کے ناکارہ پن سے مقابلہ کرے گا۔ شہرت پرست یہ کہے گا کہ لذت دولت عامیانہ ہے اور لذت علم بھی بلا عزت و شہرت کے ہیچ ہے اب اگر یہ دریافت کیا جائے کہ آیا یہ خیال صحیح ہے کہ فلسفہ صداقت کے جاننے کے مقابلہ میں اور لذتوں کی کوئی حقیقت نہیں سمجھتا، اور صداقت کا علم اور اس کی تلاش دراصل معراج لذت ہے کیونکہ دیگر لذتوں کو فلسفی ضروری و ناگزیر کہہ کر ٹال دیتا ہے جس سے اس کی یہ مراد ہوتی ہے کہ اگر ان کی کوئی ضرورت نہ ہوتی تو وہ ان کو ترک کر دیتا تو ہمیں کا یہ جواب ملے گا کہ اس میں ذرا شک نہیں چونکہ ہر طبقہ کی لذت و زندگی اس وقت معرض بحث میں ہے اور یہ سوال نہیں ہے کہ ان میں سب سے بہتر یا بالاتر کون ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ سب سے

زیادہ لذت بخش اور سب سے کم المناک کون ہے اس لئے دریافت طلب یہ ہے کہ اس آخرالذکر شئے کا اندازہ کیسے ہو لیکن بالفرض اس سوال کا شافی جواب نہ مل سکے تو اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ معیار کیا ہونا چاہیئے کیا تجربہ عقل و حکمت سے بہتر کوئی معیار ہو سکتا ہے ؟ ظاہر ہے کوئی معیار نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اگر دولت و سود مندی معیار ہے تو زرپرست جو کچھ کہتا ہے وہ صحیح ہوگا۔ اگر عزت شہرت کامرانی اور شجاعت یہ چیزیں معیار ہوں تو شہرت پسندانہ قناعت کا فیصلہ بہترین ہوگا لیکن چونکہ فیصلہ تجربہ و عقل کے ہاتھ میں ہے اس لئے ظاہر ہے کہ حقیقی لذتیں وہی ہوں گی جن کو عقل و حکمت لذت تسلیم کرتی ہیں"

اگر لذت ہی کو ہم خیر کہیں تو بھی ہم کو اس کے لئے ایک معیار کی ضرورت ہوگی یہ معیار صرف حکمت کے اندر دستیاب ہو سکے گا۔ اس لئے ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ حکمت ہی کا نام خیر ہے۔ لیکن محض علمی کمال بھی خیر نہیں کیونکہ احساس کے بغیر محض عقلی زندگی بھی اسی طرح سے انسانی زندگی نہیں کہلا سکتی جس طرح کہ سیپ کی زندگی اس لئے انسانی نہیں کہی جا سکتی کہ اس میں گو احساس ہوتا ہے لیکن عقل نہیں ہوتی افلاطون کے نزدیک فرد کی زندگی کا معیار یہ ہے کہ وہ علوم و فنون اور حسن کی خالص لذات کا ذوق رکھتا ہو اور اس کی لذتیں حکمت اور نظم و ترتیب کے تابع ہوں۔

نظریۂ سعادت

ارسطو کا تصور خیر بھی اصولاً ایسا ہی ہے۔ اس کے نزدیک خیر اس میں ہے کہ انسان کی قوتیں پوری طرح پر ترقی کریں اور اس کی زندگی کو معقول اور منتظم بنائیں۔ ارسطو کہتا ہے کہ "اگر اصل خیر کو دریافت کرنا ہو تو ایسی غایت کی تلاش کرنا چاہیئے جس کو لوگ مقصود بالذات سمجھتے ہوں، اور بھی کسی اور غایت کا وسیلہ نہ خیال کرتے ہوں۔ اس مقصود اصلی کے مفہوم کو ظاہر کرنے کے لئے "سعادت یا مسرت" سب سے زیادہ عام اصطلاح ہے کیونکہ ہم عافیت کو محض عافیت ہی کے لئے چاہتے ہیں۔ کسی اور غرض کے لئے نہیں چاہتے۔ سعادت کی اصل کیا ہے ؟ ارسطو کے

نزدیک اس کا پتہ مقصد انسانی کے معلوم ہونے پر لگ سکتا ہے۔ تغذیہ و تنمیہ انسانی زندگی کا مقصد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ تو نباتات میں بھی ہوتا ہے۔ احساس میں انسان و حیوان شریک ہیں لہٰذا انسان کا خاص مقصد اس کی فطرت عقلی کے اندر مل سکتا ہے "پس انسان کی خیر و فلاح اس میں ہے کہ وہ اپنی قوتوں کو ان کے موقع و محل پر استعمال کرے" خارجی اسباب بھی مفید ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ اس قسم کی کامل فعلیت کے لئے معین ہو سکتے ہیں۔ لذت بھی مفید ہے کیونکہ وہ اس سے افعال کا اتمام ہوتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ زندگی کو مکمل کرتی ہے اور زندگی کی تکمیل ہی انسان کی اصل خواہش ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ لذت فی نفسہ غایت نہیں بلکہ غایت کے لئے وسیلہ ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اگر انسان سے یہ کہا جائے کہ تم کو مدت العمر کے لئے وہ دلچسپیاں میسر ہوں گی جو بچوں کو نصیب ہوتی ہیں اگر شرط یہ ہے کہ تمہاری عقل بھی تمام عمر بچوں کی سی رہے گی تو غالباً اس لذت کو کوئی پسند نہ کرے گا۔

نظریۂ توسط یا اعتدال

حکمت کی اصل اہمیت ارسطو کے نظریۂ فضیلت میں توسط کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ جملہ کسی قدر مبہم ہے کیونکہ ارسطو کی تحریر کے بعض حصوں سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو انتہائی حالتوں کے مابین یہ صرف ایک درمیانی حالت ہوتی ہے گویا احساس و عمل کے لئے ایک درمیانی مقدار کا نام توسط یا اعتدال ہے۔ لیکن اس میں بھی موزونی و تناسب کا قدیم خیال مضمر ہوتا ہے کیونکہ اعتدال اس کو کہتے ہیں جو انسان کے لئے عقل سلیم تجویز کرتی ہے۔ ہر شخص حالت اعتدال کو معلوم نہیں کر سکتا اس کو صرف وہی شخص معلوم کر سکتا ہے جس کو ضروری علم حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے سب سے افضل حکمت ہے جس سے صحیح معیار عمل معلوم ہو سکتا ہے۔

حکیم

آخر میں اس امر کی تشریح کہ حکمت عین فضیلت ہے۔ متاخرین فلاسفۂ یونان کے تین گروہوں کے معیاروں سے ہوتی ہے یعنی ارتیابیہ اپیقوریہ اور رواقیہ کے نصب العینوں سے۔ ارتیابیہ کے

نزدیک حکیم وہ ہے جو ایسے امور میں جہاں فیصلہ کرنا دشوار ہو کوئی فیصلہ نہیں کرتا۔ ابیقوریہ کے نزدیک حکیم وہ ہے جو لذتوں میں سب سے عمدہ سب سے یقینی و دائمی لذت کو اختیار کرتا ہے۔ رواقیہ کے یہاں حکیم و عقلمند وہ ہے جو اپنے جذبات پر قابو رکھتا ہے لیکن ہر حالت میں نصب العینوں کا اظہار حکیم ہی سے کیا جاتا ہے۔

انسان و فطرت

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلسفۂ یونان کا آغاز اس سے ہوا تھا کہ معاشرت کے ہر قانون و معیار کو علم کی روشنی میں جانچا جائے لیکن جانچ کرنے کے بعد اس کو معاشرتی اور اخلاقی نظام میں ایک گہری اہمیت اور اعلیٰ درجہ کی صداقت ملی۔ اس کی مزید تفتیش عقل کی مدد سے کی گئی اور عقل نے فوری و عارضی خیر سے دائمی و مستقل خیر کی طرف رہنمائی کی افلاطون کہتا ہے کہ عقل زندگی و معاشرت کے سطحی واقعات ہی معلوم کر کے خاموش نہیں رہ سکتی جس شخص کو اپنا مقصد حیات معلوم ہو جاتا ہے اور جو اس کے حصول کی کوشش کرتا ہے تو اس کی قوتوں کا کامل نشو و نما اس کے ساحت نظر کو اور بھی وسیع کر دیتا ہے چونکہ انفرادی طور پر اس کی زندگی ایک بڑے عالم کی ترقی کا جز ہے جس کی قوتیں اس کو متاثر کرتی ہیں۔ اس کی طاقتوں کو محدود اور اس کے امکانات کو متعین کرتی ہیں تو صرف یہی ضروری نہیں ہوتا کہ انسان اپنی زندگی کے مقصد و غایت کا مطالعہ کرے بلکہ کائنات کے مقصد و غایت کا بھی مطالعہ کرے انسانی خیر و فلاح اس امر کی طالب ہے کہ انسان اس بڑی خیر کو بھی معلوم کرے جو صحیح معنی میں خیر ہے یہ خیر کامل ہی فی الواقع کائنات کی اصل روح اور یہی خدا ہے۔ افلاطون خیر اور خدا کو اکثر مترادف الفاظ کی طرح استعمال کرتا ہے۔

یوں یونانی جب فطرت کی تلاش میں تھے اس کا عمیق ترین مفہوم معلوم ہو جاتا ہے۔ اور یہ مفہوم اس قدیم مطالبہ کو کہ انسانی زندگی اور غیبی قوتوں کے مابین اتحاد ہونا چاہیے نئے معنی پہناتا ہے۔ بعد میں رواقیہ کا یہ اصول کہ "فطرت کی اتباع کرو" اس مفہوم کو اور بھی واضح کر دیتا ہے کیونکہ یونانی علوم کی مستند تصانیف

نے نہایت ہی وضاحت کے ساتھ اس امر کو ثابت کر دیا تھا کہ تصور فطرت ایک نظام قانون ہے، کائنات میں کوئی شئے خلاف عقل نہیں ہے۔ انسان سب سے زیادہ معقول ہے اس لئے اس کو عالم کے ساتھ ایک خاص تعلق ہے۔ لہذا اتباع فطرت کے معنی یہ ہیں کہ انسان فطرت کے جاری و ساری قانون کا علم حاصل کرے اور اس کے آگے رضا بقضا ہو کر سر تسلیم خم کرے۔

"اے کائنات جو کچھ تیرے نظم و ترتیب کے مطابق ہے وہ میرے جذبات و احساسات کے بھی موافق ہے تیرے موسم جن چیزوں کو پیدا کرتے ہیں وہ سب کی سب میرے لئے بمنزلۂ اثمار کے ہیں۔"

(۶) تصور نصب العین

تصوری و واقعی کا تقابل یونانی فلسفہ کی ان دو منزلوں نے جن کا ہم مختصراً ذکر کر آئے ہیں حکومت و فرد اور خیر و فطرت کے خیالات میں از سر نو تطابق ہی پیدا نہیں کیا، بلکہ قدیم خیالات کی تردید اور نئے تعقلات کے قائم ہونے سے اخلاقی زندگی کی ایک نئی خصوصیت بھی واضح ہو گئی جو صحیح اخلاقی شعور کی اصلی بنیاد ہے یعنی واقعی و تصوری کا تقابل ہم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ انفرادی اغراض اور سیاسی نظامات کے تصادم نے تو عموماً اور سقراط کے مظلومانہ قتل نے خصوصاً افلاطون و ارسطو کو اس امر کے تسلیم کرنے پر مجبور کیا کہ درحقیقت حکومت سے وہ اغراض و مقاصد پورے نہیں ہوتے جو ایک اجتماعی نظام سے پورے ہونے چاہئیں۔ اس لئے افلاطون و ارسطو دونوں حکومت کی ایسی تصویر کھینچتے ہیں جس سے انسانی ترقی کا مقصد کامل طور پر پورا ہو سکے علیٰ ہذا انفرادی زندگی کے یہ دونوں تعقل کہ انسان کی اعلیٰ قوتوں کا نشو و نما ہونا چاہئے اور تصادم اغراض اور خواہشوں کے جانچنے کے لئے کوئی معیار ہونا چاہئے ایک نئے تعقل کی تلاش کا باعث

ہوتے ہیں جس میں صرف موجودہ معیاروں ہی کو نہیں بلکہ غیر متحقق غرض کے منتہا کو بھی شامل ہونا چاہیے۔

نصب العین اور واقعی حقیقت

افلاطون اس تعقل میں مختلف قسم کے اوصاف اور خواہشیں جمع کر دیتا ہے اور خاص یونانی انداز میں وہ اپنے نصب العین کے تعقل کی متعین و مجسم شکل پیدا کر دیتا ہے۔ یہ معیاری خیر ناپاید ار جذبات کے تلاطم اور بے سود و نیم فہمیدہ خیروں کے غیر متحقق عمل کے مقابلہ میں ابدی اور غیر متغیر ہوتا ہے یہ انسانی نہیں بلکہ آسمانی خیر ہوتی ہے۔ ان جزوی اور غیر مکمل خیروں کے مقابلہ میں جن کو اولاد آدم محبوب رکھتی ہے یہ عام و کلی خیر ہوتی ہے اور ہر شخص کے لئے ہر مقام پر اور ہمیشہ خیر ہی ہوتی ہے اس تعقل کی ایک موزوں تمثال قائم کرنے میں افلاطون کو ارفیوسی اور غالباً فیثا غورثی انجمنوں کے مذہبی تعلقات سے بہت مدد ملی کیونکہ یہ لوگ روح کو جسم سے علیحدہ مانتے تھے اور اس امر پر بھی بہت زور دیتے تھے کہ یہ جسم کے فنا ہونے کے بعد بھی زندہ رہے گی۔ افلاطون کہتا ہے کہ روح کو اپنی گزشتہ زندگی میں حسن و صداقت و نیکی کے ایسے تجربے ہوئے جن کی زندگی میں کوئی صحیح نظیر نہیں ملتی چونکہ وہ باتیں جن کو یہ پہلی زندگی میں دیکھ چکی ہے اس کو یاد ہوتی ہیں اس لئے اس کو اس دنیا کی خوبیاں محدود اور ناقص معلوم ہوتی ہیں اور یہ قفس عنصری سے پرواز کر کے خدا سے جا ملنے کی آرزومند رہتی ہے۔ معیاری یا تصوری اور واقعی کے تقابل کا یہ خیال جس کو افلاطون اپنی بعض تصانیف میں تقابل روح و جسم کی صورت میں لکھتا ہے، رواقیہ اور بعد کے افلاطونی مذاہب میں جا کر نہایت قوی ہو جاتا ہے اور ثنویت و مرتاضیت کی بنیاد بن جاتا ہے۔ جو لاطینی و قرون وسطیٰ کی اخلاقیت میں ملتی ہے۔

اخلاقیاتی اہمیت

واقعی و معیاری کا اخلاقیاتی تقابل جسم و روح یا ثابت و متغیر کے مابعد الطبیعیاتی تقابل کی شکل میں بدل جاتا ہے اس تقابل کا اصلی خیال بہت زیادہ اہم ہے کیونکہ یہ ایک محسوس شکل میں ہر اخلاقی

حکم کی خصوصیت کو ظاہر کرتا ہے یعنی اس سے صرف یہ ہی نہیں معلوم ہوتا کہ کسی فعل کی ایک معیار سے او پر کیونکر جانچ کی جاسکتی ہے بلکہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس جانچ کا معیار کیونکر قائم کرسکتے ہیں۔ خود ارسطوئیس کے متعلق عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ وہ محض موجودہ حالت کو بیان کرتا ہے اور اس حالت کی تصویر نہیں کھینچتا کہ کیا ہونا چاہیئے، معیار و نصب العین کی اہمیت پر کچھ زور نہیں دیتا واقعہ تو یہ ہے اس کا تکملہ نظر کو بدنی فضائل سے علیحدہ کر دینا ایسا واقعہ ہے جس کو قرون وسطیٰ کا کلیسا فکری زندگی کو نصب العین بنانے کے لئے استعمال کرتا ہے افلاطون کی طرح ارسطو کا بھی یہ خیال ہے کہ انسانی فطرت میں معیار و نصب العین ایک لاہوتی عنصر ہے۔

"بایں ہمہ بجائے اس کے کہ ہم ان لوگوں کی نصیحت سنیں جو یہ کہتے ہیں کہ تم کو فانی انسان ہونے کی حیثیت سے یہ حق نہیں کہ انسانی و حادث چیزوں سے اپنے خیالات کو بلند کرو ہم کو اپنے حادث و فانی ہونے کے جامہ کو اتار دینا چاہیئے اور اس امر کی کوشش کرنی چاہیئے کہ ہماری اعلیٰ قوتیں عمل کریں کیونکہ گو یہ ہماری ذات کا بہت ہی تھوڑا سا جز ہوں لیکن باعتبار قوت و اہمیت کے یہ ہمارے باقی تمام وجود سے کہیں زیادہ بڑی ہیں۔"

(۷) تعقلِ ذات سیرت و ذمہ داری

شعرا

انفرادی خواہشوں کے شدید مقابلہ، انفرادی اغراض کے تصادم، فرد و حکومت کی مخالفت اور فطرت انفرادی کے تعقل کے عمیق ہو جانے سے ایک نہایت ہی اہم تعقل پیدا ہوا جس نے فکری حیات اخلاق کو نہایت ہی ترقی دی اور یہ تعقل اخلاقی شخصیت اور اخلاقی سیرت و اخلاقی ذمہ داری کا تعقل تھا۔ اس تعقل کے نشو و نما کا پتہ ہم کو

شعرا و فلاسفہ دونوں کے یہاں لگتا ہے۔ ایکائلس نے انسانوں کے مقابلہ میں دیوتا رکھے جن کے قوانین کا ان کو تابع بنایا لیکن انسانی سیرت یا شعوری عزیمت کا بالکل اظہار نہ کیا سفوکلیز اس صورت حال کو ایک حد تک انسانی سیرت کے میدان میں لایا اگرچہ اس کے یہاں بھی تقدیر اور اس کی مجبوریوں کا عنصر غالب تھا یوریپیڈیز انسانی جذبات اور انسانی سیرت کو بالکل واضح کر دیتا ہے قوت قلب یعنی وہ جذبہ جس کی بنا پر ہم مصائب کو خندہ پیشانی اور موت کو فاتحانہ بشاشت کے ساتھ گوارا کر لیتے ہیں اس کے مردوں ہی میں نہیں بلکہ اس کی عورتوں میں بھی نظر آتی ہے پولکسینا میڈیا یا فیڈرا ایجا سے ذات کا وہ شعور نظر آتا ہے جو روایت کی متکبرانہ برداشت میں اور بھی ترقی کر جاتا ہے خاص اخلاقی سلسلوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ جو محرکات انسانی عمل کے لئے تسلیم کئے جاتے ہیں اور جو خیالات انسانی سیرت کے متعلق قائم کئے جاتے ہیں ان میں شخصیت کو روز بروز زیادہ تسلیم کیا جاتا ہے قدیم اخلاقی شعرا کے یہاں ضمیر نیمسس اور آئیڈوس کا مرکب تھا نیمسس خدائی پاداش کا ایک خارجی قاصد تھا۔ آئیڈوس عام رائے کے احترام اور معبودوں کے اقتدار کے مساوی تھا لیکن حزنیہ نویسوں کے یہاں ہم کو نسبتہً گہرے متقل شخصیت کا پتہ چلتا ہے۔ زیوس انسانوں پر خواب میں جو کچھ لیف نازل کرتا ہے ممکن ہے وہ ان پر غور کر کے اپنے عمل کی اصلاح کر لیں تو یہ لیس سفوکلیز میں کہتا ہے کہ

”جب انسان اپنی شخصیت کو ترک کر کے ایسی باتیں کرتا ہے جو اس کے شایاں نہیں ہوتیں تو پھر اس کے تمام اعمال و افعال محض فضول ہوتے ہیں

اور فلوکٹیٹیز جواب دیتا ہے کہ

”لڑکے تجھے قسم ہے سب دیوتاؤں کی مجھ پر رحم کر اور مجھے فریب دہ کر اپنی ذات کو شرمندہ مت کر“

سفوکلیز کا کلاسیکل ڈرامہ انٹی گنی محض سیاسی احکام اور الٰہی قوانین (جو محترم قوانین ہوتے کی بنا پر فی الواقع فرض ہو جاتے ہیں) کے اتباع کے مابین ایک کشمکش ہے

"میں جانتا ہوں کہ میں ان لوگوں کو خوش کرتا ہوں جن کو مجھے خوش کرنا چاہیئے۔"

افلاطون

جس طرح سے معیار کا تعقل قائم کرتے وقت افلاطون کو مذہبی خیالات سے مدد ملی تھی اسی طرح سے اخلاقی حکم و اخلاقی سیرت کے تعقل کو واضح صورت میں مرتب کرتے وقت بھی مذہبی خیالات ہی کام آئے۔ افلاطون کے نزدیک موت کے بعد انسان کی روح اپنے حسن و جمال مرتبہ و قوت دولت عزت کی تمام خارجی آرائشوں سے معرا ہو جاتی ہے۔ یہی انسان کی وہ حقیقی برہنہ ذات یا شخصیت ہوتی ہے جو قیامت کے دن احکم الحاکمین کے دربار میں اپنی جزا و سزا کا فیصلہ سننے کے لئے کھڑی ہوتی ہے۔ اس جزا و سزا کی نوعیت ہی سے شخصیت کے عمیق تعقل اور اخلاقی سیرت کی اصل ماہیت کا پتہ لگتا ہے۔ ظلم و بے انصافی کی حقیقی سزا کوئی خارجی تکلیف نہیں ہوتی، بلکہ اس کی سزا یہی ہے کہ ظالم و بے انصاف بدمعاش و دنی ہو جاتے ہیں۔ "ان کو بے انصافی کی سزا معلوم نہیں ہے، حالانکہ اسی کا جاننا ان کے لئے سب سے زیادہ ضروری ہے۔ ظلم و بے انصافی کی سزا جیسا کہ ان کا خیال ہے موت اور تازیانے نہیں ہیں، کیونکہ اس پاداش سے بعض اوقات اشرار بچ جاتے ہیں بلکہ اس کی سزا تو ایسی ہوتی ہے جس سے کوئی بچ نہیں سکتا۔"

تھیوڈورس۔ وہ کیا ہے؟

سقراط۔ ہمارے سامنے فطرت کے دو نمونے ہیں۔ ایک تو دیندار و سعادت مند، دوسرا بے دین و بدبخت ہے اور لوگ اپنی بیوقوفی و حماقت سے اس امر کو محسوس نہیں کرتے کہ اپنی بد افعالیوں کی بنا پر یہ ایک کے مشابہ اور دوسرے سے مختلف ہوتے جاتے ہیں ان کی سزا یہی ہوتی ہے کہ ایسی زندگی گزارتے ہیں جو اس نمونہ کے مشابہ ہوتی ہے جس سے ان کے افعال مشابہ ہوتے ہیں۔

رواقیہ

تعقل ضمیر کا اظہار پورے طور سے رواقیہ کرتے ہیں۔ سنیکا اور ایپکٹیٹس اس امر کا بار بار اعادہ کرتے ہیں کہ خارجی فیصلوں کی نسبت ضمیر زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اس کے فیصلہ سے انسان کسی طرح

بچ ہی نہیں سکتا۔ آدم اسمتھ نے پیدائش ضمیر کے بیان میں جس تیسری منزل کا ذکر کیا ہے وہ وہی ہے جو ان مختلف تعقلات میں نظر آرہا ہے انسان جو پہلے اپنے فریضہ کو اپنے ابنائے جنس کے فیصلوں، قوانین و رسوم عزت و نیکنامی کے دستورالعمل دیوتاؤں کے مذہبی احکام سے معلوم کیا کرتا تھا اب پھر دیوتاؤں اور قوانین، رواج و اقتداری میں زندگی کا صحیح قانون محسوس کرنے لگا ہے لیکن اب یہ ذات و شخصیت کا قانون ہے۔ انفرادی ذات و شخصیت کا نہیں بلکہ ایسی شخصیت کا جس میں انسانی اور لاہوتی عناصر جمع ہیں۔ فرد اجتماعی ہو گیا ہے اور اپنے کو ایسا ہی تسلیم بھی کر لیا ہے۔ مذہبی اجتماعی و سیاسی فیصلے اب ایسے احکام ہو گئے ہیں جن کو تو وہ اس کی ذات اپنے اوپر عاید کرتی ہے۔ فرض نے (یعنی اس شے نے جو لازمی و ضروری ہے) ایک متعین اخلاقی تعقل کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔

دورِ جدید

جدید مغربی دنیا کی اخلاقی زندگی ایک اعتبار سے عبرانی و یونانی دونوں کی اخلاقی زندگی سے مختلف ہے۔ عبرانی و یونانی پیش رو تھے ان کے رہبروں کو نت نئے خیالات سے سابقہ پڑتا تھا جس کی وجہ سے ان کو حکمت و دینداری کے نئے تخیلات قائم کرنے پڑتے تھے۔ اس کے برعکس جدید تمدن و اخلاقیت کو بعض نصب العین و معیار ایسے ملے جو پہلے ہی مقرر ہو چکے تھے اور جن کی قدر و قیمت کا حال پہلے سے محقق تھا۔ یہ کچھ تو عبرانی یونانی و لاطینی ادبیات کے ذریعہ سے پہنچے تھے اور کچھ یونانی فنون اور رومی تمدن کے ذریعہ سے لیکن غالباً دو قسم کے تخیلات قدیم معیاروں کے جدید دنیا تک پہنچنے کا زیادہ تر باعث ہوئے ہیں (۱) رومی حکومت و رومی قانون جو رواقیہ کے ان تخیلات پر مبنی تھا کہ عقل قانون فطرت ہے اور عالم میں ایک ایسی ہمہ گیر حکومت ہونی چاہیئے جو بمنزلہ ایک عام عقلی جماعت کے ہو۔ جدید مغربی دنیا کو اس سے حکومت و حقوق کی بنیاد نہیں ملی بلکہ اس کا اقتدار و عدالت کے تصورات قائم کرنے میں ہمیشہ ان کا رہبر و معین رہا ہے۔ (۲) مذہب عیسوی کے گرجوں اور خانقاہوں احکام و عبادات خیالات و معتقدات میں عمل کے لیے معیارات و محرکات تکالیف و قواعد کا ایک نہایت ہی موثر نظام موجود تھا۔ یہ

چیزیں محض عبرانی الاصل بھی نہ تھیں بلکہ ان میں قدیم تعلیم و کردار کے ساتھ فلسفہ و سیاست کے یونانی و رومی تصورات مخلوط تھے۔ جب المانیوں نے سلطنت کو فتح کیا تو انھوں نے بہت کچھ اس کے مذہب و عوائد کو بھی قبول کر لیا، اس لئے جدید تمدن کی طرح جدید اخلاقیت میں بھی عبرانی یونانی رومی و المانی زندگی کے اثرات مجتمع نظر آتے ہیں۔ اس میں وہ تصورات بھی نظر آتے ہیں جو علمی، صنعتی و سیاسی ترقی کی بنا پر پیدا ہو گئے ہیں چنانچہ ایسے موروثی معیاروں کے ساتھ ساتھ جیسے کہ "شریف آدمی کی عزت" موجودہ زمانہ میں کاروباری دیانتداری کا معیار اور مزدوروں کا نصب العین یعنی طبقہ وار اتحاد بھی ملتا ہے، ہم اعرابی جذبۂ رحم و راحت کے ساتھ ساتھ تاریخی و اجتماعی انصاف کے جمہوری معیار بھی رکھتے ہیں، مذہب عیسوی کے اس خیال کے ساتھ ساتھ کہ مرد و عورت مساوی حیثیت رکھتے ہیں یہ خیال بھی نظر آتا ہے کہ عورت کی عصمت و عفت بہت اہمیت رکھتی ہے اس کے مقابلہ میں مرد کی عصمت عشر عشیر بھی اہمیت نہیں رکھتی، ایثار و قربانی کے نصب العین کے ساتھ ساتھ ایک نصب العین ایسا بھی ملتا ہے جس کی رو سے کامیابی بڑی چیز ہے، ہم اس بوقلموں کشیدہ کے تمام تاروں کو تو علیحدہ نہیں کر سکتے لیکن کچھ ایسی خصوصیات کا پتہ لگ سکتا ہے جن سے اس ارتقا کے بعض عام اصول معلوم ہو جائیں گے۔ پہلے ہم قرون وسطیٰ کے عام خیالات اور روش کو بیان کرتے ہیں اس کے بعد ان تین راستوں کا ذکر کریں گے جن سے گزر کر انفرادیت زمانۂ حال کے اخلاقی شعور تک پہنچتی ہے۔

(۱) قرون وسطیٰ کے نصب العین

قرون وسطیٰ کا طرز زندگی کچھ تو المانی قبائل کی خصوصیات یعنی ان کی وحشیانہ شجاعت و بہادری ان کی قبائلی اور گروہی تنظیمات ان کے عوائد

ورسوم سے متعین ہوا اور کچھ کلیسا کے معیارات سے۔ یہ دونوں عامل باہم بالکل مختلف تھے اور ان کے اثرات زندگی کے ہر شعبہ میں نظر آتے تھے۔

"ایسے زرہ پوش نوابوں کے ساتھ جن کا پیشہ لڑائی تھا اور جن کی روح صرف حریف سے مقابلہ کرنے ہی میں شگفتہ ہوتی تھی ہم کو ایسے لوگ نظر آتے ہیں جن کا مقصد ہی ہمیشہ ظلم و جبر کو قطعی طور پر ممنوع قرار دیتا ہے۔ جن ممالک میں ظلم و تشدد بالکل عام ہے ان میں ایک تنہا زائر ہاتھ میں لاٹھی لئے اور لباس پر زائروں کا نشان لگائے بالکل غیر مسلح، امن و امان کے ساتھ گزر جاتا ہے۔ جن قلعوں کی دیواروں کے نیچے خونریز لڑائیاں ہوتی ہیں ان کے مقابل ہی گرجے اور خانقاہیں بھی نظر آتی ہیں جن کے حدود میں امن و امان کا دور دورہ ہوتا ہے اور ظلم و تشدد کو کفر سے کم نہیں خیال کیا جاتا۔" ٹامس ہوسر میں زائرین کے پاک گیتوں سے وہ تصادم خوب ظاہر ہوتا ہے جو قرون وسطیٰ کی جماعت میں ایک طرف جذبات کے وسیع سلسلے اور دوسری طرف مذہبی ضوابط اور معیاروں کے مابین ہوا کرتا تھا۔

گروہی اور طبقاتی معیار

قدیم جرمن اور کیلٹ اقوام میں بالعموم قبائلی نظام رائج تھا ان میں بھی وہی اجتماعی نصب العین اور گروہی فضائل رائج تھے جو دیگر آریہ اقوام کے اندر موجود تھے، البتہ جرمنوں کی فتوحات سے ایک بات ظاہر ہوتی ہے کہ ان لوگوں میں شجاعت و بہادری اور منظم ہونے کی عمدہ قابلیت پائی جاتی تھی۔ ان میں گروہ کی وفاداری کا جذبہ بہت قوی تھا اور گروہ قوت و شجاعت کا بہت ہی بلند معیار رکھتا تھا، عورتوں کی عصمت کی ان کے یہاں بہت اہمیت تھی یہ اوصاف خصوصاً قبیلہ اور اس کے سردار کی وفاداری کیلٹک اقوام مثلاً باشندگان اسکاٹلینڈ و آئرلینڈ میں جو سیاسی تنظیم سے آشنا نہیں ہوئے تھے عرصہ تک باقی رہی۔ جس شخص نے سر والٹر اسکاٹ کی تصانیف کا مطالعہ کیا ہوگا اس کو اس قسم کی طرز زندگی کے محاسن و معایب کا علم ہوگا۔ جمہوریت میں یہ جس قسم کے مسائل کا باعث ہوئی ہے ان کو جین ایڈمس نے نہایت ہی دلنشین پیرایہ میں بیان کیا ہے۔ جرمن اقوام میں قبائلی اور گروہی نظام کی جگہ طبقاتی نظام نے لی آزاد اور غلام آقا اور نوکر نیز امیر اور کسان

کے مابین ایک واضح حد فاصل قائم ہو گئی تو لاطینی اصطلاح شریف (جنٹیل) در ذیل (وولگر) کا اطلاق موزوں طریقہ پر ہونے لگا' اس میں شک نہیں کہ لفظ شریف بعض اوقات اس طرز عمل کو ظاہر کرنے کے لئے بھی استعمال ہوا ہے جو قبیلہ کے اندر ہونا چاہیئے لیکن مرکب لفظ شریف آدمی (جنٹلمین) میں گروہی اخلاق کے نہایت دلچسپ تعلقات ظاہر ہوتے ہیں' شریف آدمی کی شرافت کا تعین اس طرز عمل سے ہوتا تھا جس کا طبقہ یا جماعت طالب ہوتا تھا خواہ وہ اور کچھ ہو یا نہ ہو' مگر شریف آدمی کو بزدل نہ ہونا چاہیئے' ہر لمحہ اس کو اپنی شجاعت کا ثبوت دینے کے لئے آمادہ رہنا چاہیئے'' اس کے الفاظ میں ابہام نہ ہونا چاہیئے'' اس کی وجہ صداقت پسندی نہ تھی کیونکہ جب کسی معاملہ میں اختلاف ہوتا تو حقیقت تحقیق و تفتیش سے دریافت نہیں کی جاتی تھی بلکہ اس کا فیصلہ لڑائی سے ہوتا تھا۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہوگی کہ مبہم الفاظ سے انسان کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ نہیں ہو سکتا لیکن طبقہ کی اصل خصوصیت اس اصول سے معلوم ہوتی ہے کہ ادنیٰ طبقہ کا آدمی اگر توہین کرتا تھا تو اس کا فعل لائق توجہ نہیں ہوتا تھا جس سے شریف کی عزت و شرافت پر کوئی حرف نہیں آتا تھا۔ نہ صنفی تعلقات کے لئے اس کا کسی ایسے معیار پر پورا اترنا ضروری تھا جو ذی عزت (پاکدامن) عورت کے لئے ناگزیر تھا۔ دوسروں سے ملنے جلنے میں "تہذیب" جس کا اظہار مقررہ اخلاق و آداب میں ہوتا تھا شخصی وقار کی ایک عمدہ عادت خیال کی جاتی تھی۔ یہ خیال ادنیٰ لوگوں کے ساتھ غیر مہذب گفتگو میں مانع نہ ہوتا تھا اگرچہ اکثر حالتوں میں امرا کی مرضی کا خیال غالب رہتا تھا۔ شریف آدمی کے اس نصب العین کے اخلاقی بن جانے میں صرف اس امر کی ضرورت تھی کہ دوسروں کے ساتھ جو سلوک ہو وہ خاندان و دولت یا قومیت کی بنا پر نہیں بلکہ ذاتی قدر و قیمت کی بنا پر ہو اور شہرت و شجاعت کو انسانی زندگی سے زیادہ قیمتی نہ خیال کیا جائے یہ کبھی ایک حد تک پوری تو ہو گئی ہے تاہم قدیم تعقل کے بہت سے آثار تا حال باقی ہیں۔

کلیسا کا نصب العین | کلیسا جس قسم کی زندگی کا معیار پیش کرتا تھا اس میں دو ایسے

عنصر موجود تھے، جن میں باہم بہت ہی سخت تقابل تھا۔ اس قسم کے عناصر اکثر مذاہب میں ہوتے ہیں اور غالباً ان کا ہونا ضروری ہے کیونکہ ایک طرف تو روحانی مذہب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان خدا کے مقابلہ میں محدود، کمزور اور گنہگار ہے اس لئے اس کے دل میں عاجزی اور بندگی ہونی چاہئے۔ دوسری طرف خدا کی اولاد ہونے کی بنا پر اس میں ایک طرح کی الوہیت اور غیر محدود قدر و منزلت ہوتی ہے۔ ایک طرف تو روحانی زندگی کو اس دنیا سے تعلق نہیں اس لئے اگر روحانی زندگی کی تلاش مقصود ہے تو اس دنیا کی لذات و خواہشات سے کنارہ کش ہو جانا چاہیئے۔ دوسری طرف اگر خدا فی الواقع احکم الحاکمین ہے تو یہ دنیا بھی اس کی حکومت کے ماتحت ہوگی۔ قرون وسطیٰ کے خیال کے مطابق ترک دنیا اور عجز و انکسار کا تعلق افراد سے تھا۔ عظمت و اقتدار کلیسا کا حصہ تھا۔ اخلاقی نقطۂ نظر سے یہ تقسیم ایک حد تک گروہی اخلاق کے مشابہ تھی کیونکہ یہ افراد کے مرتبہ کو گھٹاتی اور جماعت کے مرتبے کو بڑھاتی ہے۔ زہد و خاکساری مذہبی طبقہ کی قوت کے ساتھ ساتھ ہیں۔ انفرادی افلاس اور کلیسا کی دولتمندی انفرادی کمزوری و تابعداری اور کلیسا کی غیر محدود قوت و اقتدار سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ کلیسا خدائی اور رومی سلطنت دونوں کا قائم مقام ہے۔ عاجزی کی انتہائی شکل زاہدانہ خانقاہ نشینی میں ملتی ہے جس میں فقر اور عصمت و اطاعت کا لوگ عہد کر لیتے تھے، اس کا اظہار فنون لطیفہ میں بھی ہوتا تھا کیونکہ اب اولیاء کی تصویریں افراد نہیں بلکہ اخلاق کے مجسم نمونوں کی حیثیت سے مند روایت کے بموجب بنائی جاتی تھیں۔ ان کی دبلی پتلی شکلوں سے کلیسا کا معیار زندگی ظاہر ہوتا تھا، یہی عاجزی علمی طبقہ میں بھی نظر آتی تھی کیونکہ اس میں بھی عقل پر مذہب کو ترجیح دی جاتی تھی اور راہب فنا فی اللہ ہو کے انفرادی ترک دنیا کا ایک اور پہلو ظاہر کرتے تھے۔ خیرات کی بھی جس سے کلیسا نے زمانہ کے شدائد کے کم کرنے کی کوشش کی تھی ایسی صورت ہو گئی تھی جس سے خیرات لینے والوں کی حاجتمندی کے بقا یا اس کی تحسین کا پہلو نکلتا تھا جس حد تک زندگی میں افراد کے لئے ایجابی فوائد موجود تھے اس حد تک ان فوائد کا

تعلق خود زندگی بسر کرنے سے نہیں بلکہ اس سکون خاطر اور امداد سے تھا جو
کلیسا کی بدولت حاصل ہوتا تھا۔

زندگی کلیسا میں، کلیسا کے لئے، اور کلیسا کے ذریعہ سے ہونی چاہیئے
ایسی زندگی جس کو وہ صبح کی دعا کے بعد بابرکت کرتا ہے اور شام کے نغمہ
کے بعد آرام و سکون بخشتا ہے، جس کو وہ اصطباغ کے متواتر مہیجات سے
تھامے رکھتا ہے، یا گناہوں کا اقرار کرکے بار معاصی کو کم کرتا ہے، سزاؤں
کے ذریعہ سے زندگی کو پاک کرتا ہے، غور و فکر اور عبادت کے لئے
محسوس اشیاء کو سامنے لاکر عبرت دلاتا ہے۔ اس قسم کی زندگی کو قرون وسطیٰ
کے لوگ صحیح زندگی قرار دیتے تھے۔ بہت سے لوگ اس پر واقعاً عامل
تھے اور سکول کی زندگی کا یہ معیار تو سب ہی کے نزدیک
تھا۔

دوسری طرف کلیسا نے نہایت جرأت کے ساتھ اس امر کا دعویٰ
کیا کہ مذہبی جماعت کو یہ حق اور اس کے ذمہ یہ فرض ہے کہ وہ دنیا پر حکومت
کرے جو اس جدید نظریہ کی مذہبی علامت ہے کہ سیاسی و تجارتی معاملات
پر ضمیر کو حاوی ہونا چاہیئے۔ ایجیڈلوس کولونا لکھتا ہے کہ "زندگی کا کوئی
شعبہ اقتدار کلیسا کے باہر نہیں"۔ "کوئی شخص کھیتوں اور باغوں کا اسی
وقت مالک ہو سکتا ہے جب یا تو اس کو کلیسا نے یہ چیزیں دی ہوں یا اس
کی کسی ماتحت طاقت کی طرف سے ملی ہوں۔ بد دین اپنی جائیداد کے
جائز مالک نہیں ہوتے بلکہ وہ اس پر ناجائز قبضہ کر لیتے ہیں"۔ کلیسا سے
روحانی قوت کی دنیاوی طاقت پر فوقیت ظاہر ہوتی تھی۔ پوپ
بونی فیس ہشتم کے اس فرمان میں نہایت ہی عظیم الشان اخلاقی و سیاسی
عبارت نظر آتی ہے جس میں وہ یہ کہتا ہے کہ "ہم اس امر کا اعلان کرتے
ہیں کہ انسان پاپائے روم کا ماتحت ہے"۔

ایک متحد جماعت کی حیثیت سے کلیسا سے مراد اس کے اتباع کا اشتراک تھا نہ
محض اپنے پیروؤں کے مجموعہ کا نام نہ تھا۔ چونکہ کلیسا ایک لاہوتی نظام اور بالذات

"دنیا میں حضرت عیسیٰ کا جسم تھا اس لئے وہ اپنے متبعین سے مستفید ہونے کے بجائے خود ان کو فائدہ پہنچاتا تھا۔ ان سے قدر و منزلت حاصل ہونے کے بجائے خود ان کو اس سے قدر و منزلت حاصل ہوتی تھی۔ بایں ہمہ یہ کوئی مطلق العنان قوت نہ تھی۔ یہ ان لوگوں کے مواخات و اتحاد کو ظاہر کرتی تھی جنھوں نے شر کی قوتوں سے لڑنے پر کمر باندھی تھی۔"

رفیع الشان گرجا (دینداری کے زمانہ کی یادگار) قرون وسطیٰ کی زندگی کے اس پہلو کی نہایت ہی موزوں مثال ہیں۔ یہ اب بھی جن شہروں میں ہیں ان پر باعتبار تعمیر اسی طرح سے غالب و حکمراں ہیں جس طرح کلیسا اس زمانہ کی زندگی پر حاوی تھا جس میں ان کو تعمیر کیا گیا تھا۔ یہ اول تو عبادت کرنے والوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا کرتے تھے کہ ہاں خدا جیسی عظیم ہستی کے لئے ایسی ہی جگہ موزوں ہو سکتی ہے۔ دوسرے جب انسان کو یہ احساس ہوتا ہے کہ میری روح ایک عظیم الشان قوت سے ملاقی ہے تو یہ اس کی روح کے ارتفاع کا باعث ہوتا ہے۔ یہ عبادت کرنے والی جماعت میں مذہب کا احترام پیدا کرتے اور ان کو مشترکہ عبادت کے لئے متحد کر دیتے تھے۔

جدید ترقی کے اصل اصول

ہم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ قرون وسطیٰ میں دو قسم کے معیار تھے ایک قسم قبائلی زندگی اور جذبۂ جنگجوئی کا نتیجہ تھی۔ دوسری قسم کلیسا کے اثر کا ثمرہ تھی، جو مطالبہ ترک دنیا کے ساتھ حکومت کا بھی مدعی تھا۔ تغیرات دونوں قسم کے معیاروں میں ہوئے۔ گویہ ہی اخلاق مہذب اور متمدن ہو گئے۔ کلیسا کے معیار پر چار طرح اثر پڑے اول تو دنیاوی زندگی کے منافع مثلاً صنعت و حرفت علوم و فنون خاندان اور قوت و دولت نظام اخلاق میں جگہ پانے کے طالب ہوئے۔ دوسرے انسانی اقتدار کے پہلے پہل تو خود مختار بادشاہ بدعی رہے

اور اس کے بعد رفتہ رفتہ عام آزادی اور سیاسی جمہوریت کا نشو و نما ہوا تیسرے
عقل نے اس امر کا دعویٰ کیا کہ زندگی اور فطرت کے قوانین معلوم کرنا میرا کام
ہے مذہب سے اس کو کوئی سروکار نہیں۔ چوتھے اس طرح افراد کی قدر و منزلت
بڑھ گئی اس لئے خیرات کی قیمت گھٹی۔ اور اجتماعی انصاف کی قیمت
بڑھ گئی۔

اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ مذکورۂ بالا تحریکات سے مذہبی نصب العین
کی واقعی خوبیاں بھی معدوم ہو گئیں۔ موجودہ زمانہ کے اخلاقی روحانی معیاروں
کو نظر انداز نہیں کرتے بلکہ یہ تو ان سے اس طرح کام لینا چاہتے ہیں جس سے
سارا تجربہ بامعنی ہو جائے۔ یہ حالت آزادی میں قانون کو نظر انداز نہیں کرتے
اور نہ فرض کو اس بنا پر نظر انداز کرتے ہیں کہ اس کا انکشاف عقل کے ذریعہ
سے ہوتا ہے بلکہ یہ انسانی تعلقات میں اخلاقی نظام کو وہ فوقیت دینا
چاہتے ہیں جس کا کلیسا محض زبانی دعویٰ کرتا تھا۔ موجودہ زمانہ میں ہم اس
بات کو نسبتہً بہتر طریقہ سے سمجھ لیتے ہیں کہ افراد بجائے خود کامل اخلاقی زندگی
تک نہیں پہنچ سکتے۔ ان کو اپنے ارادہ کو ترقی دینے کے مواقع صرف ایسی حالت
میں میسر آسکتے ہیں جب وہ کسی جماعت اخلاقی کا رکن ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ
افراد کی حالت کو بہتر بنانے کے لئے اجتماعی ماحول کی اصلاح بھی اسی قدر
ضروری ہے (جس میں مرد عورتیں اور بچے رہتے ہیں) جس قدر کہ عمدہ جماعت
کے لئے افراد کی اصلاح ضروری ہے۔ کلیسائی وساطت سے مغفرت کا حاصل
ہونا ہی حقیقت تھی جس کی دوسرے الفاظ میں تعلیم دی جاتی تھی۔

جدید اخلاقی شعور کا نشو و نما سمجھانے کے لئے ہم فلاسفۂ اخلاق کی
رسمی تحریرات سے اس قدر کام نہ لیں گے جتنا اور ذرائع پر اعتماد کریں گے،
جس شئے کو لوگ سب سے زیادہ اہم اور حق سمجھتے ہیں اس کا پتہ اس امر سے
لگتا ہے کہ وہ کس شئے پر اتنی محنت صرف کرتے ہیں کس شئے کے لئے لڑتے
ہیں کس شئے کی تلاش میں اپنا فرصت کا وقت صرف کرتے ہیں، اس کا اظہار
اخلاقی نظریات سے بھی ہوتا ہے لیکن ان کے قوانین ان کے علوم و فنون ان کے

مذہب ان کے علمی نظامات سے اس کا نسبتہً براہ راست مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ زیادہ عملی پہلو تو اس باب میں بیان کیے جاتے ہیں باقی نظریات باب ۱۲ میں بیان کیے جائیں گے۔

(۳) آغاز انفرادیت میں قدیم و جدید عناصر

سپاہی اور نائٹ کے طبقاتی نصب العین اور روحانی خدمت اور کمزور کی حمایت کے مذہبی نصب العین کا عجیب اختلاط اس نظام میں نظر آتا ہے جو "شہسواری" کے نام سے مشہور ہے۔ نائٹ اپنی مذہبیت کا ثبوت ترک دنیا سے نہیں بلکہ بہادرانہ کارناموں سے دیتے تھے لیکن ان کی لڑائی یا تو مقدس مقبرہ (بیت المقدس جہاں حضرت عیسیٰ مدفون ہیں) کے لئے ہوتی تھی یا کمزور مظلوم کی حمایت کے لیے ان کو نائٹ بھی اسی طرح سے سنجیدہ اور منتظم بالشان طریقہ پر بنایا جاتا تھا جس طرح راہب کو راہب بنایا جاتا ہے مقدس پیالہ کی جستجو میں عزت اور خدا کی رضا جوئی یہ دونوں محرک موجود ہوتے تھے کیونکہ لیبیارڈ جہاں ملک کے جانباز سپاہیوں میں سے ہے وہاں عدل و انصاف کو بھی سچے دل سے دوست رکھتا ہے علاوہ بریں جن ادبیات میں یہ نصب العین موجود ہے ان میں محض فوجی کارنامہ اور مذہبی جذبات ہی نہیں دکھائے گئے ہیں پار اسیفل محض کوئی تجرید نہیں بلکہ وہ سیرت اور زندگی رکھتا ہے" فریلی لکھتا ہے کہ "اس امر سے کون انکار کرسکتا ہے کہ و انفرام نے اس شخص کے پیرایہ میں شہسوارانہ زندگی کی ایسی تصویر ہمارے سامنے پیش کی ہے جس میں انسان تجابات یاب ہوتا نظر آتا ہے" اگر شہسواری سپاہیوں کے طبقہ میں کسی حد تک اخلاقی اثر پھیلا رہی تھی تو فقراء کے گروہ مذہب کو دنیاوی زندگی میں لانے کی کوشش کر رہے تھے سینٹ ڈامنک اور سینٹ فرانسس کے متبعین گو زاہد تھے لیکن خانقاہ کے حجرہ میں بند رہنے

کے بجائے پوری قوم میں ایک زندگی کا شوق پیدا کر دینا چاہتے تھے۔ علاوہ بریں
ڈامینیکیون نے کلیسائی تعلیم کی حمایت کے لئے صرف اعتقاد پر اپنا دارومدار نہیں
رکھا بلکہ یونانی طریق استدلال اور یونانی فلسفہ سے بھی کام لیا۔ فرنسیسیوں نے
اپنی زاہدانہ پرہیزگاری کو رفاہ عام اور خیرات کے کاموں میں صرف کیا یہ دنیا
کو ترک کرنے کے بجائے دنیا کی اصلاح کرنا چاہتے تھے۔ جب وکلف نے اس
امر کا دعویٰ کیا کہ ہر تعلیم یافتہ کو کتاب مقدس کے بطور خود مطالعہ کرنے کا حق
حاصل ہے تو اس دعوے کی سے انفرادیت کی طرف ایک گونہ نمایاں ترقی ہوئی اور
وکلف کی تعلیم اور پیرس پلوین کے خیالات دونوں سے اجتماعی انصاف کے مطالبہ
کا اظہار ہوتا تھا سیاسی دنیا میں سلطنت کی روز افزوں طاقت نے بھی اسی طرح
سے اپنے لئے کلیسا سے علیحدہ ایک مذہبی بنیاد تلاش کی اور خدائی حق کا دعویٰ
کیا مذہبی معلموں کے اثر کی بنا پر شہری زندگی کے دعوے بھی پہلے سے زیادہ
مسلم ہوگئے۔ اگسٹائن نے حکومت کو انسان کے جنت سے نکل کے دنیا میں
آنے کا نتیجہ قرار دیا تھا لیکن اب یہ اخلاقی قدر و قیمت کا دعویٰ کرتی ہے اور اس
سے اخلاقی قدر و قیمت منسوب ہوتی ہے پہلے تھا اس اکوینس اس کو ایسا نظام
قرار دیتا ہے جس میں انسان کی ارضی فطرت پایۂ تکمیل کو پہنچتی ہے اور اس کو
عالم بالا میں مدارج حاصل کرنے کے لئے تیار کرتی ہے اس کے بعد ڈانٹے کہتا
ہے کہ حکومت کلیسا کے تابع نہیں بلکہ وہ بھی ویسی ہی مستقل حیثیت رکھتی ہے جیسا خود
کلیسا رکھتا ہے بالآخر یونیورسٹیوں اور درسگاہوں کا آغاز ہوتا ہے جو قدیم
معیاروں میں جدید روح کے جاری و ساری ہونے کا نہایت ہی بین ثبوت
ہیں کیونکہ اس سے پہلے دنیاوی تعلیم کا حلقہ محدود تھا اور زیادہ تر پادریوں
کے خیالات و عقائد کی تعلیم ہوتی تھی جن معلموں کے گرد ہزاروں طلباء جمع ہوا
کرتے تھے وہ مذہبی ہی تھے لیکن تو یہ واقعہ کہ جدلیات یعنی فن استدلال
دلچسپی کا مرکز بنا ہوا تھا، اس امر کو ظاہر کرتا ہے کہ جذبۂ تحقیق پیدا ہو گیا تھا
اس قسم کی کتابیں جیسی لارڈ کی کتاب "سک ایٹ نان ہے" جس میں مصنف
نے پادریوں کے متضاد و متناقض خیالات کو رو در رو صف آرا کیا ہے۔

رواج و روایت کی مخالفت اور عقل و درایت کی تائید کرتی تھیں قرون وسطیٰ کے علما میں سے سب سے پہلے اسی دلیر فلسفی نے اخلاقیات کو ایک علیحدہ مستقل مبحث قرار دیا۔ "اپنے آپ کو پہچانو" کتاب کے اس نام ہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بحث کا کیا طریقہ اختیار کیا ہوگا اس کے نزدیک اخلاقی فعل کا مرکز قوت ارادی کا عزم یا قصد اور اس کے فیصلہ کا معیار ضمیر کا اتفاق یا عدم اتفاق ہے۔

(۴) آزادی اور جمہوریت کی ترقی

حقوق

یہاں سیاسی و تمدنی آزادی کی ترقی کا خاکہ کھینچنا نہ ممکن ہے اور نہ ضروری۔ چونکہ اس کے کارپرداز کبھی بادشاہ ہوئے کبھی شہر کبھی امرا کبھی دارالعوام کبھی عام بغاوتیں اس لیئے اس کے قلمی محافظ و حامی کبھی ارباب کلیسا ہوئے کبھی پروٹسٹنٹ کبھی آزاد خیال کبھی مقنن کبھی اخبار نویس کبھی فلاسفہ۔ اس مقام پر تحریک آزادی کی صرف اخلاقی اہمیت بیان کرنی مقصود ہے۔ اس کے بعض عامی شعوری مقصد اخلاق کی بنا پر اس کے موید تھے انھوں نے تلوار یا قلم کے ذریعہ سے صرف اس لیئے جنگ کی کہ ان کو اس امر کا یقین تھا کہ حق اور انصاف ہمارے ساتھ ہے۔ بعض اوقات بادشاہ کسی شہر کی محض اس لیئے طرفداری کرتا ہے کہ امرائی قوت ٹوٹے بعض اوقات عوام بادشاہ کی صرف اس بناء پر مخالفت کرتے ہیں کہ ان کو سرکاری محصول کے بارے میں حکومت سے اختلاف ہوتا ہے۔ اس فعل کو اس لیئے اہمیت حاصل ہوتی ہے کہ جو لوگ آزادی کے لیئے تلوار یا قلم سے نبرد آزما ہوتے ہیں ان کے محرکات خواہ کچھ ہوں لیکن وہ ہمیشہ اس امر کے مدعی ہوتے ہیں کہ ہم اپنے جائز حقوق کے لیئے لڑتے ہیں۔ یہ لوگ کم از کم زبان سے اس امر کا ضرور اقرار کرتے ہیں کہ وہ حق کی خاطر برسرپیکار ہیں۔ یوں یہ لوگ ایک اخلاقی

معیار کی طرف رجوع کرتے ہیں اور جس حد تک یہ خلوص نیت کے ساتھ حقوق کے طالب اور مدعی ہوتے ہیں اس حد تک یہ فی الجملہ ایک اجتماعی و عقلی معیار کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات حقوق کا ملکیت یا رسم کی حیثیت سے بھی مطالبہ کیا گیا ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ ان کو رواجی اخلاق کی سطح پر لایا جاتا ہے۔ لیکن ایسے عظیم الشان مواقع پر جیسے کہ سترھویں صدی کے انقلاب انگلستان یا اٹھارھویں صدی کے انقلاب فرانس و امریکہ کے تھے رواج و روایت کے بہ نسبت کسی عمیق تر بنیاد کی تلاش کی جاتی ہے ملٹن لاک روسو جیفرسن کے سے لوگ اخلاقی اصول کو واضح صورت میں بیان کر کے محض قوم کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں، لیکن بعض اوقات یہ ان حقوق کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جو انسان کو خدا کی طرف سے عطا ہوتے ہیں۔ خدا کے سامنے سب انسان مساوی ہیں، حسب و نسب کی بنا پر ایک شخص دوسرے پر کیونکر حکومت کر سکتا ہے اس لئے صفا کیشوں (پیورٹین) نے آزادی و جمہوریت کو اپنے دین و ایمان کا جز بنا لیا۔ لیکن اکثر اخلاقی اصول کو یونانی فلسفہ اور رومی قانون پر مبنی قرار دیتے تھے اور اس میں فطری حقوق اور قانون فطرت کا تذکرہ ہوتا تھا۔

فطری حقوق

یہ خیال یونان میں اس وقت پیدا ہوا تھا جب دستور و رواج کے مقابلہ میں فطرت کی طرف رجوع کیا گیا تھا۔ ابتدائً فطری ضروریات و تحریکات کی فطرت سے تعبیر کی جاتی تھی لیکن رواقیہ کے زمانہ تک رفتہ رفتہ فطرت کا اطلاق کائنات کے عقلی نظام پر ہونے لگا۔ رومی مقننوں نے قانون فطرت کے اس تصور کو جماعت کے قانون کی عقلی بنیاد قرار دیا۔ سسرو کا قول ہے کہ ہر شخص کے اصول خلقی ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس میں وہ ایسے اصول کا مدعی ہے جس کے اندر بڑی امکانات ہیں۔ خود رومی قانون بسا اوقات مطلق العنانی کی اغراض پوری کرتا تھا۔ لیکن قانون فطرت اور فطری حقوق کا تصور تمام قوانین انسانی سے زیادہ اساسی ہونے کی بنا پر شخصی حقوق و مساوات کی جد و جہد کے لئے نہایت ہی مفید

ثابت ہوا۔ ملٹن لکھتا ہے کہ "فطرتاً تمام انسان آزاد پیدا کئے گئے ہیں"۔ لاک لکھتا ہے کہ سیاسی قوت کو حق سمجھئے اور اس کو اس کی اصل سے اخذ کرنے میں ہم کو اس امر کا لحاظ ضرور رکھنا چاہیے کہ تمام انسان فطرتاً کس حالت میں ہیں، آیا وہ اس قدر آزاد ہیں کہ قانون فطرت کی حد میں رہ کر جو کچھ ان کے جی میں آئے کریں اور جس طرح چاہیں اپنی جان یا مال کے ساتھ سلوک روا رکھیں اور ان کو کسی دوسرے سے اجازت لینے اور کسی دوسرے کی مرضی دریافت کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ کیا کسی حکومت میں ایسی مساوات ہے جس میں اختیارات اور دائرۂ عمل کے لحاظ سے کل باشندے مساوی ہوں"۔ روسو نے اس نظریہ کو نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے اور یہ ۱۷۸۹ء کے اعلان آزادی میں بھی موجود ہیں۔ آخر میں ہربرٹ اسپنسر جب اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ جبلت آزادی انسان و حیوان دونوں میں یکساں طور پر موجود ہے اور یہی قانون آزادی کی اصل بنیاد ہے تو فطرت کے اندر آزادی و خود مختاری کی بنیاد تلاش کرنے والی کوشش میں ایک نیا پہلو پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ اصول "استقرار یافتہ مصالح" کی حمایت میں استعمال کیا جاتا ہے لفظ "فطری" میں جو زور عقل یا اجتماعی نفع سے کام لینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے وہ آسانی سے غائب ہو جاتا ہے اور اس کی حیثیت اکثر قدیم رواج سابق نظیر بلکہ شخصی اغراض کی سپر کی سی ہو جاتی ہے۔ جائداد کے بارے میں فطری حقوق کا نام اس واسطے لیا جاتا ہے تاکہ زندگی و صنعت کی حفاظت کی کوششیں ناکام ہو جائیں۔ ادعائے حقوق میں انفرادیت کو اس قدر کامیابی ہوئی ہے کہ وہ یہ امر بھی بھول جاتی ہے کہ اخلاقی نقطۂ نظر سے ایسے حقوق کے سوا جن سے معاشرت کے ایک عمدہ فرد کے ارادہ کا اظہار ہوتا ہو، فرد کو کوئی حق حاصل نہیں۔ لیکن اس امر کے تسلیم کرنے میں کہ انفرادیت کی طرف سے بھی زیادتیاں ہوئی ہوں گی ہم کو حقوق کی قدر و قیمت نہ بھول جانا چاہیے، کیونکہ یہ ایسا ہتیار ہے جس سے شدید جد و جہد کے بعد اخلاقی شخصیت کو بتدریج کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ دوسری طرف اس کے ساتھ ساتھ ذمہ داری کے خیال کو ترقی ہوتی ہے

آزادی کے معنی بدنظمی کے نہیں بلکہ اس کی وجہ سے امن و سکون، احترام قانون اور استقلال حکومت میں ترقی ہوتی ہے۔ طاقت کے خارجی اقتدار کی جگہ فرض کے اخلاقی اقتدار کو دی جاتی ہے۔

(۵) انفرادیت اور تجارت صنعت و حرفت کی ترقی

صنعت و حرفت و تجارت اور علوم و فنون کی ترقی سے اخلاقی زندگی مختلف طریقوں پر متاثر ہوتی رہتی ہے، ان میں سے تین طریقہ ہمارے نقطۂ نظر سے خاص طور پر مفید ہیں۔

(۱) اس سے انفرادی قوت عمل کو نئی اغراض اور نئے مواقع عمل حاصل ہوتے ہیں۔

(۲) اس سے افعال کی اخلاقی حیثیت کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا سب افعال اچھے ہیں؟ کیا جو نئے انسان کو اچھی معلوم ہو اسے اختیار کرے یا بعض چیزیں بعض کے مقابلہ میں اچھی ہوتی ہیں؟ یہ اقسام مسرت کا قدیم سوال ہے۔

(۳) اس سے تقسیم کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ انسان کس حد تک زندگی کے منافع سے تنہا متمتع ہوسکتا ہے اور کس حد تک دوسروں کو شریک کرنا اس کا فرض ہے؟ کیا موجودہ زمانہ کے تجارت صنعت و حرفت علوم و فنون کے طریقے ان منافع کو منصفانہ طور پر تقسیم کرتے ہیں؟

ان سوالات کا تیسرے حصہ میں بہ نظر غائر مطالعہ کیا جائے گا۔ اس باب میں ہم ان کے متعلق فقط شعور اخلاقی کے رجحان کی طرف اشارہ کردینا چاہتے ہیں۔

فرد کی روز افزوں اغراض اور قوت۔ قرون وسطی میں انسان کو قوت یا جنگ سے حاصل ہوسکتی تھی یا کلیسا کے ذریعہ سے۔ اسی اعتبار سے اغراض بھی محدود تھیں۔ ادھر تو صلیبی لڑائیوں اور تجارت کے ذریعہ عربی تمدن سے واقفیت ہوئی ادھر یونانی و رومی ادبیات کے علم میں روز افزوں

ترقی ہوئی یہ دونوں واقعے جدید ترقی کے سب سے بڑے محرک ہوئے۔
لیکن جب تحریک ترقی شروع ہو گئی تو اس کے جاری رہنے کے لئے صرف
آزادی اور عمدہ مواقع کی ضرورت تھی۔ علوم و فنون میں اتنے مختلف
اقسام کے قیمتی تجربات ملتے ہیں جن کا قدیم دنیا کو احساس تک نہ تھا۔
اگر کسی خاص ترتیب کے بغیر نام لینا شروع کریں تو شیکسپیر ریمبرینٹ نیوٹن
بیتھوون گوئٹے بیلزیک شیلے بائرن ہیوگو ڈکنز ابسن چیخوف ایلیٹ ٹالسٹائی
میں اغراض محرکات کا وہ خزانہ نظر آتا ہے جس سے اس زمانہ کے آدمی کی
وسعت نظر کا پتہ لگتا ہے۔ تجارت اور صنعت و حرفت کی بدولت قوت
حاصل کرنے کے نئے ذرائع پیدا ہو گئے، جس طرح کوئی شخص وینس کے
محلات و مکانات یا قدیم فلیمش بندرگاہوں کی عمارات کو دیکھ کر یہ کہے بغیر
نہیں رہ سکتا کہ بے شک انسان فطرت پر غالب آ گیا ہے۔ اسی طرح موجودہ
دنیا کے عظیم الشان کارخانوں دوکانوں دفتروں کی عمارتوں کو دیکھ کر
یہ محسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یقیناً انسان کے اختیار نے فطرت اور
ابنائے جنس کی سرگرمیوں کو اپنے تابع کر لیا ہے۔ یہ سب تجارت اور صنعت
و حرفت کے کرشمے ہیں۔ مشین کے رواج سے جبری خدمت یعنی غلامی و بیگاری
کے بغیر ایک انسان کا دوسرے انسانوں کو غلام بنائے بغیر ان کی محنت
سے مستفید ہونا ممکن ہو گیا ہے۔ اس کے علاوہ تنظیم حرفت کے لئے قدیم
طریقہ کی بہ نسبت کہیں زیادہ موثر ہے۔ گذشتہ صدی کے صنعتی انقلاب
کے دو سبب تھے۔ ایک مشینوں کی ایجاد دوسرے انسانی محنت کا اشتراک
جو مشینوں کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ چند اشخاص کی قوت تو اس سے بہت بڑھ گئی
لیکن زیادہ تر لوگ جیسے تھے ویسے ہی رہے۔ اب یہ سوال درپیش ہے کہ
آیا انفرادی آزادی و قوت کو اس سے بہتر موقع ملنا چاہئے اور اگر ملے تو کیسے
ملے؟

صنعت و حرفت۔

کیا یہ اغراض و قوت کی وسعت و ترقی مناسب ہے۔ اس کا
کلیسائی اور طبقہ پسند نصب العین مختلف جواب دیتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ "شریفوں" کے طبقہ پسند نصب العین سے ایک طرح کا ادعائے نفس اور اپنی قوتوں کا کامل استعمال ظاہر ہوتا تھا۔ اور اس نے صنعت اور اس کے قواعد کا خیر مقدم کیا، نشاۃ ثانیہ کے شرفا، انگلستان کے زرہ پوش سوار اور فرانس کے اشراف علوم و فنون کے مربی تھے رومانی یہ کہتے تھے کہ صنعت و ہنر میں جس قسم کا آزادانہ کامل اظہار ہوتا ہے وہ اس سے اعلیٰ و ارفع ہے جو اخلاق میں اس کی حدود و قیود کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ کلیسا نے فنون لطیفہ کو مذہبی خدمت کی تو اجازت دی لیکن انفرادی شغل کی حیثیت سے وہ ان کا مخالف رہا۔ صفائیشٹ اس سے زیادہ خلاف تھے کیونکہ ایک تو وہ مذہبی امور میں اس کو بت پرستی کے مساوی خیال کرتے تھے دوسرے ان کو فنون کی آزادی سے بداخلاقی کے پیدا ہو جانے کا اندیشہ تھا۔ اس لئے وہ مذہبی ادبیات اور مذہبی شاعری کے علاوہ فنون کی تمام قسموں کو نہایت بری نظر سے دیکھتے تھے ناٹک ان کے نزدیک اب تک مردود ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں اب اس سے ان کی نفرت کم ہوتی جاتی ہے۔ افسانہ نگاری کو وہ کچھ عرصہ پہلے تک مشتبہ نظروں سے دیکھتے تھے لیکن اب انھوں نے اس کی مخالفت کو ترک کر دیا ہے۔ بہ حیثیت مجموعی جدید اخلاقی شعور، فنون کو اخلاقی زندگی میں جگہ دیتا ہے اگرچہ اس کے یہ معنی نہیں کہ ان کے احساس، نفع بخشی اور مناظر کے متعلق اخلاقی تنقید نہ ہو۔

صنعت کے بارے میں کلیسا کا نصب العین غالب رہا۔ "شریفوں" کا طبقاتی نصب العین صنعت کے عموماً اور جسمانی مشقت کے خصوصاً مخالف تھا۔ ان کے نزدیک شریف آدمی کا پیشہ جنگ یا دربارداری تھا، اس کی وجہ یہ تھی کہ قدیم زمانہ میں محنت و مزدوری کے کام زیادہ تر عورتیں اور غلام کرتے تھے۔ مردوں کا کام یہ تھا کہ وہ لڑیں جس حد تک طبقاتی نصب العین قدیم تہذیب سے متاثر ہوا اس حد تک صنعت سے تعصب اور قوی ہو گیا۔ قدیم تمدن کا دارومدار غلاموں کی محنت پر تھا۔ ایتھنز کے "شریف" کا معیار یہ تھا کہ وہ آزادی کے ساتھ فرصت کے اوقات جس کام میں چاہے صرف کرے محنت و مشقت

شرافت کا معیار نہ تھا۔ لیکن کلیسا نے محنت کی عزت اور اخلاقی قیمت دونوں کی
حمایت کی۔ عیسائیت کے بانی اور حواریوں (جو زیادہ تر مزدور اور محنتی تھے)
کی مثال ہی نہیں بلکہ کاروبار اور محنت کی اصل اخلاقی قیمت اس کے معزز
بن جانے کا سبب ہوئی۔ صفاکیش جن کا انگلستان اور شمالی امریکہ کے متوسط
اور ادنیٰ طبقہ پر بہت اثر تھا محنت پر بہت زور دیتے تھے صرف اس لئے
نہیں کہ اس کے نتائج بہت مفید ہوتے ہیں کیونکہ اپنے مصارف میں وہ
کفایت شعاری سے کام لیتے تھے بلکہ اس لئے کہ محنت کی عادت سے ایک
خاص سیرت کا اظہار ہوتا ہے کاہلی اور تلون یہ دونوں ان کے نزدیک
گناہ ہیں۔ یہ بات اس نصب العین کے بالکل مطابق تھی کہ اگر کوئی شخص کام
نہیں کرتا تو اس کو کھانا بھی نہ چاہیئے۔ یہ امر کہ کام کرنے والا عام آرام میں
کچھ اضافہ کرتا ہے اور کاہل کے لئے الٹا دوسروں کو انتظام کرنا پڑتا ہے ان
محرکات کو اور بھی تقویت پہنچاتا ہے جو کام اور سیرت کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں۔
جس قدر درمیانی اور متوسط طبقوں کا اثر بڑھتا گیا اسی قدر خود ان کے
مزدور اور تاجر ہونے کا واقعہ مذہبی نصب العین کے قوی ہونے کا باعث
ہوتا گیا۔ مزدوروں کو اپنی محنت کا معزز کہنا بالکل قدرتی امر تھا گو لفظ معزز
کی تاریخ کے لحاظ سے معزز اور محنت کا اجتماع ایک وقت میں اسی طرح بے معنی
ہوگا جس طرح 'معزز' اور 'بدمعاش' کی یکجائی مہمل ہوگی۔ امریکہ میں ایک
اور عامل کار فرما رہا۔ چونکہ یہ نئی بستی تھی اس لئے یہاں جو لوگ آکر آباد
ہوئے ان میں ذات کا امتیاز اٹھ گیا "سرحد" کے اثر سے بھی کام کی قیمت
بڑھ گئی اور سستی و کاہلی دبی رہی۔ کم از کم مردوں پر تو اس کا بہت اثر ہوا۔
ایک عام رجحان یہ رہا کہ دولتمند طبقوں کی عورتیں محنت و مشقت کے کاموں
سے مستثنیٰ رہیں اور ان کی تعلیم و تربیت بھی ایسی ہوئی جس کی بنا پر وہ کام کے
موقع سے علیحدہ رہیں لیکن غالباً یہ مستقل اخلاقی رفتار نہیں ہے اور عورت کو
گوارا نہ ہوگا کہ وہ گھروندے میں بیٹھے اور مرد دنیا میں حقیقی کام کریں۔

حسنات زندگی کی تقسیم | قرون وسطیٰ کی معاشرت نے سخاوت عدالت دونوں کا

انتظام کیا تھا۔ خیرات (جو سب سے بڑی فضیلت خیال کی جاتی تھی) کے معنی خصوصیت کے ساتھ مال کی خیرات کے تھے۔ خانقاہیں ضعفاء و فقرا کی امداد کرتی تھیں غریبوں کے لئے شفاخانے قائم تھے "شریف آدمی" سخاوت کو مذہبی فرض ہی نہیں بلکہ اپنے طبقہ کی خصوصیت سمجھتے تھے۔ تقسیم دولت میں انصاف قائم رکھنے کے لئے مختلف قیدیں عائد کی گئی تھیں۔ چیزوں کی فروخت میں یہ ضروری نہ تھا کہ جو سب سے زیادہ قیمت دے اسی کے ہاتھ فروخت کی جائیں نہ قرض کے متعلق یہ قاعدہ تھا کہ جس شرح سے ضرورتمند سود دے سکے دے۔ جماعت بعض ذرائع سے اس امر کا پتہ لگانے کی کوشش کرتی تھی کہ اشیاء کی مناسب قیمت کیا ہو سکتی ہے۔ صنعتی اشیاء کے متعلق قیمت کی تعیین پیشہ وروں کے ذریعہ سے ہوتی تھی۔ پھر بازار میں بائع و مشتری کا جس قیمت پر اتفاق ہو جاتا تھا وہ شے کی مناسب قیمت خیال کی جاتی تھی شہروں میں کھانے پینے کی چیزوں کی قیمت کی حد مقرر تھی بعض اوقات رواج کے ذریعہ سے اس امر کا تعین کیا جاتا تھا کہ اس قیمت کے مساوی جو قدیم زمانہ میں جنس یا شخصی خدمت سے ادا کی جاتی تھی کس قدر روپیہ ہوتا ہے۔ قرض کی خاص نگہداشت کی جاتی تھی کہ روپیہ کے استعمال پر سود کا طالب ہونا دراں حالیکہ اصل میں کسی قسم کی کمی نہ ہو۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا دوسرے کی ضرورت سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے اس کو سود خواری کہا جاتا تھا۔ طبقاتی اخلاق نے دوسری طرح کی پابندیاں عائد کیں۔ اس نے کسان اور کاشتکار کو زمین سے وابستہ قرار دیا اور مزدوروں کو نقل مکان کی ممانعت کر دی۔ قرون وسطی کے یورپ کے طریقہ میں سب سے زیادہ اہم شے یہ تھی کہ جماعت کاروبار اور محنت کو اخلاقی معیار کے ذریعہ سے منضبط رکھنا چاہتی تھی۔ یہ افراد پر اس کا اعتماد نہیں کرتی تھی کہ وہ اپنا سودا آپ کریں اور اپنا کاروبار جس طرح جی چاہے چلائیں۔

جدید نظریہ۔

جدید ترقی کی ممتاز خصوصیت یہ رجحان ہے کہ اخلاقی قیود کو

اٹھا دیا جائے اور اس کی جگہ نظام اجرت، آزادی تبادلہ اور آزادی معاہدہ کو دی جائے۔ نئے طریقہ کے حامی یہ کہتے ہیں کہ یہ قدیم طریقہ کی نسبت زیادہ موثر اور اسی قدر قرین انصاف ہے اس کے موثر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہر شخص کو اس امر پر آمادہ کرتا ہے کہ بہترین سودا کرے۔ ظاہر ہے کہ ہر شخص کو اپنے معاملہ میں زیادہ دلچسپی ہوتی ہے اس لئے وہ اپنے مفاد کا تو سب سے زیادہ خیال رکھ سکتا ہے۔ اگر ہر شخص کو انفرادی طور پر بہترین نتائج حاصل ہوتے ہوں تو کل قوم کی بہبودی یقینی ہو جائے گی۔ کیونکہ جب انفرادیت اس قدر ترقی کر چکی ہے تو جماعت محض افراد کے مجموعہ کا نام ہوگا۔ سب کی بہبودی افراد کی بہبودی کا مجموعہ ہوگی۔ یہ نظام اس بات کا بھی مدعی ہے کہ بائع و مشتری سرمایہ دار و مزدور کے مابین ان عوامل کے ذریعہ سے انصاف قائم ہو سکتا ہے جن کا آئندہ فصل میں ذکر آئے گا۔

مقابلہ۔ قیمت و مزدوری کی کمی و زیادتی کے روکنے کے لئے مقابلہ اور طلب ورسد کے اصول پر اعتماد کیا گیا۔ اگر کوئی نان بائی روٹیوں کی بہت زیادہ قیمت لیتا ہے تو اور لوگ دوکانیں کھول کر اس سے سستا بیچنے لگیں گے۔ اگر کوئی ساہوکار بہت زیادہ سود مانگتا ہے تو لوگ اس سے قرض نہ لیں گے۔ اگر مزدوری بہت گراں ہو گئی تو سرمایہ دار کو فائدہ نہ ہوگا اور وہ مزدوروں سے کام نہ لے گا۔ یہی نظریۂ مقابلہ ہے۔ اس مقام پر ہم اس نظریہ کی اخلاقی قیمت کی تحلیل نہیں کرتے البتہ اس قدر کہہ دینا چاہتے ہیں کہ جس حد تک اس میں مناسب خرید و فروخت اور صحیح تقسیم دولت کو فرض کر لیا گیا ہے اس حد تک آزاد معاہدہ کے فریقین کو آزاد مانا گیا ہے۔ جس زمانہ میں محنت اور چھوٹی موٹی صنعتیں ہاتھ سے ہوتی تھیں اس زمانہ میں یہ فرض کرنا بظاہر صحیح معلوم ہوتا تھا، لیکن حرفتی انقلاب نے صورت حال کو بالکل بدل دیا۔

وہ مسائل جو حرفتی انقلاب کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔ اٹھارھویں صدی کے اختتام پر جب مشینوں کا رواج عام ہو گیا تو اس سے ایسا عظیم الشان انقلاب ہوا جس سے نہایت اہم اقتصادی تمدنی و اخلاقی نتائج پیدا ہوئے، اول تو

انسانی عضلات کے بجائے دخانی قوت کام کرنے لگی۔ دوسرے ایک عام تقسیم عمل ممکن ہوگئی جس کی بناء پر ایک شخص کی سرکردگی میں بڑی جماعتوں کا کام کرنا مفید ہوگیا۔ ان دونوں باتوں نے مل کر قوت عمل کو بے حد بڑھا دیا، لیکن اس اضافہ سے سرمایہ دار اور مزدور کی حیثیت میں زیادہ فرق ہوگیا، اس مسئلہ سے قطع نظر کہ آیا سرمایہ دار کو تناسب سے زیادہ نفع ملتا ہے، سرمایہ دار کو اپنے ہزاروں مزدوروں کی محنت سے اگر خفیف سا بھی منافع ملے گا تو وہ ان میں سے ہر ایک کے مقابلہ میں بدرجہا زیادہ فائدہ میں رہے گا بالکل قرون وسطیٰ کے زرہ پوش نائٹوں یا قلعہ دار امیروں کی طرح کہ وہ بے سروسامان پیادوں کے ایک گروہ سے کہیں زیادہ قوی تھا۔ انیسویں صدی میں مزدور و سرمایہ دار کے حصوں میں کوئی نسبت بھی باقی نہیں رہی۔ اگر آزاد معاہدہ کا یہ نتیجہ ہو تو اب اس امر کے لئے اور کس ثبوت کی ضرورت ہے کہ آزادی ایک بے معنی لفظ ہے بالفاظ دیگر یہ ایک ایسا اسم ہے کہ جس کے مسمیٰ کا وجود نہیں، کیا یہ ممکن ہے کہ انسان آزادی کے ساتھ کسی سے اس امر کا معاہدہ کرے کہ میں غلاموں سے بھی زیادہ سخت کام کروں اور اس کا معاوضہ صرف اس قدر ہو جس سے قوت لایموت حاصل کر سکے محض اپنی زندگی کو باقی رکھ سکوں، اور فریق ثانی کو اس معاملہ سے بے قیاس دولت ہاتھ آئے۔

قدیم طبقاتی اخلاق میں اس قسم کے تقابل سے کوئی خلل واقع نہیں ہوا تھا۔ مذہبی اخلاق تک میں بھی امیر و غریب کے امتیاز کو ایک خدا ساز امر قرار دیا جاتا تھا اور کم از کم خوشی و غم کی ابدی قسمت کے مقابلہ میں اس کو چنداں اہم نہیں سمجھا جاتا تھا۔ لیکن تحریک انفرادیت کی بدولت طبقاتی اخلاق اور (امیر و غریب ہونے کی) مذہبی تعبیر دونوں کو قبول کرنا مشکل ہوگیا۔ مذہبی نقطۂ نظر سے بیماری کی بھی یہی توجیہ ہوتی ہے کیونکہ یہ بھی خدا ہی کی طرف سے آتی ہے علاوہ بریں قدیم گروہی اخلاق اور مذہبی نصب العین میں یہ امر ان کے موافق تھا کہ ان کی رو سے کمزور کی اعانت طاقتور کا فرض ہے

افراد کی فلاح و بہبود کا لحاظ، اور نوکر کی عافیت کا خیال آقا کا فرض تھا۔ جب معاملات کی بنیاد نقد رقم قرار پائی تو اس رقم کی ذمہ داری برطرف ہوگئی اور زندگی کا قانون یہ ہوگیا کہ "انسان کو آپ کمانا آپ کھانا" چاہیئے۔ اگر افراد کسی مصیبت میں امداد کریں تو از راہ مہربانی کر سکتے ہیں۔ اقتصادی نظریہ کی رو سے مزدوری ہمیشہ قوت لایموت کی حد تک رہنی چاہیئے۔

ہمدردی

اس قسم کے رجحانات کا احساسات فیاضی و ہمدردی کو متاثر کرنا لازمی تھا۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ ترقی تمدن نے دوسروں کا درد محسوس کرنے دوسروں کے ساتھ ہمدردی کرنے ان کی حالت کو اپنی حالت پر قیاس کرنے کی قوت کو بڑھا دیا ہے۔ چنانچہ آدم اسمتھ بھی جو تجارت میں انفرادیت کی اس قدر زور و شور کے ساتھ حمایت کرتا ہے اپنے اخلاقی فلسفہ کی بنیاد ہمدردی پر رکھتا ہے ہمدردی کی ترقی کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ اب مجرموں کو قید خانوں میں جسمانی تکلیفیں دینا موقوف کر دیا گیا ہے۔ پاگلوں اور معذوروں کی پہلے سے زیادہ نگہداشت ہونے لگی۔ شفا خانے اور محتاج خانوں کی تعداد بہت بڑھ گئی اور ہر قسم کے لوگوں کی طرح طرح سے امداد ہونے لگی مذہبی جماعتیں مذہبی مقاصد سے بالکل علیحدہ اپنے جان و مال کو تمام اطراف عالم میں بیماری و فلاکت کے دور کرنے اور بچوں کو تعلیم دینے پر نثار کرنے لگیں۔ ہمدردی جانوروں تک کے ساتھ بڑھ گئی ہے۔ قرون وسطیٰ کی رحم و ہمدردی کے مقابلہ میں موجودہ زمانہ کی ہمدردی میں ایک خاص بات یہ ہے کہ انفرادیت کے نشو و نما سے ایک اعلیٰ قسم کی حرمت پیدا ہو گئی ہے۔ تابعداری و بیکسی پیدا کر کے ضروریات کو رفع کرنے کے بدلہ موجودہ زمانہ کے بہترین عوامل انسان میں آزادی پیدا کرتے اور اسے اپنے پاؤں پر کھڑا کر کے اس میں خودداری کا جذبہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ "اجتماعی نوآبادیوں" سے اس خیال کے پیدا ہونے میں بڑی مدد ملی ہے۔

عدالت

انقلاب محنت کے جو اہم باعث ہوئے تھے اس کے بعد سے انھیں اسباب کی بنا پر متعدد تحریکیں پیدا ہو چکی ہیں جن کا مقصد یہ ہے کہ ثمرات محنت کی تقسیم میں انصاف سے کام لیا جائے۔ قدرتی طور پر پہلا ردعمل تو یہ ہوا کہ "نقدا دائی کی" بنیاد کے تمام تر انفرادیت پسندانہ رجحان کی مخالفت کی گئی اس کا سب سے بڑا محرک و حامی کارلائل تھا۔ وہ اپنی کتاب "ماضی و حال" میں اس نظام کی نہایت شدید مخالفت کرتا ہے جس میں کام کرنے والے گھوڑوں کو اچھی طرح کھلایا جا سکتا ہے لیکن پیشہ ور مزدور بھوکوں مرتے ہیں، اس میں اُس نظریہ کا بھی مضحکہ اڑایا گیا ہے جس کی رو سے جب ان خرابیوں کے انسداد کا مطالبہ کیا جاتا ہے، تو اس کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ ان کی بنیاد اقتصادی قوانین پر ہے اس لئے ان کا دور ہونا ناممکن ہے۔ اس میں اس نظریہ کا بھی مذاق اڑایا گیا ہے جس کی رو سے زندگی کو ایک طرح کا باہمی عناد کہا جاتا ہے اور اس لڑائی کے قوانین کو بے لاگ مقابلہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے یہ مخالفت غیر معقول نہیں لیکن جو علاج تجویز کیا گیا ہے (یعنی ایسے قومی سرداروں کی ماتحتی کو رواج دینا جن کے ساتھ زبردست شخصی تعلقات ہوں) اس سے کسی کو اتفاق نہیں۔ انفرادیت پسندانہ خود غرضی کے جس قدر ردعمل ہوئے ان میں سے ایک نے اشتراکیت کی شکل اختیار کر لی۔ متعدد انجمنوں نے ذاتی ملکیت کو برطرف کر کے اخلاقی اصول پر جماعت کی بنیاد قائم کرنے کے تجربے کئے۔ اوون (ایک پرجوش اور فراخ حوصلہ اجتماعی مصلح) کا قول ہے کہ جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے گا کہ نہایت ہی سادہ اور آسان قواعد کے ذریعہ فطرت انسانی کی تمام ضروریات اچھی طرح پوری ہو سکتی ہیں اور خود غرضی اس لئے معدوم نہ ہو جائے گی کہ اس کے لئے کوئی محرک باقی نہ رہے گا، اس وقت تک یہ نئی انجمنیں مشکل ہی سے بن سکیں گی۔

ان تجاویز کے بالمقابل جن میں قدیم حالت کی طرف عود کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ گزشتہ صدی کے غور کرنے والوں کے دو نہایت ممتاز رجحان اس راستہ پر چل کر آزادی و انصاف کی طرف بڑھنے کے مدعی ہیں،

جن کا ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں۔ ان میں سے ایک رجحان جس کو ہم انفرادیت پسندانہ اصلاح کہہ سکتے ہیں انصاف کی اس طرح سے کوشش کرتا ہے جس سے انفرادی عمل بالکل آزاد ہو جاتا ہے۔ دوسرا رجحان وہی ہے جس پر تحریک مساوات کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ تحریک مساوات حکومت کے زور سے صحیح قسم کی عدالت و آزادی قائم کرنا چاہتی ہے۔ برطانیہ عظمیٰ میں انیسویں صدی کی تحریک اصلاح نے آزادی تجارت اور آزادی معاہدات پر بہت زور دیا۔ اس کی رو سے بے انصافی کی وجہ یہ ہے کہ قدیم زمانہ کے استحقاقات کے کچھ آثار اب تک باقی ہیں، جو آزاد معاہدہ اور کھلے مقابلہ میں سد راہ ہیں۔ ہر شخص کو خواہ وہ کسی حیثیت کا ہو ایک فرد خیال کرو اور پھر قوانین اس قسم کے وضع کرو جس میں بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی بہبودی مقصود ہو۔ اصلی خرابی یہ نہیں کہ انفرادیت بہت زیادہ ہو گئی ہے بلکہ یہ ہے کہ انفرادیت بہت کم ہے۔ مصلحین محصول مثلاً ہنری جارج نے بھی اسی اصول پر زور دیا۔ اگر زمین کے مالک چند اشخاص ہو جائیں۔ اور وہ تمام جماعت سے محصول وصول کریں تو انصاف کیونکر ہو سکتا ہے اس کے برعکس اشتراکیت یہ کہتی ہے کہ انفرادیت خود اپنی شکست کا باعث ہے۔ اس کا انجام آزادی ہی نہیں بلکہ ظلم ہے۔ آزادی کے حاصل کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ سب مل کر عمل کریں۔ اشتراکی یا اجتماعی انصاف کی ان تجاویز میں سے بعض کے محاسن کا ہم پیچھے حصہ میں ذکر کریں گے۔ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ مادی اغراض اور اجتماعی بہبودی میں تصادم کے باعث اب پھر اخلاقی مسئلہ کو از سر نو پا رہا ہے۔ یونانی تمدن اکثریت کی محنت و مشقت کو چند لوگوں کی اعلیٰ زندگی (علم و فن و حکمرانی کے لئے) استعمال کرتا تھا۔ قرون وسطیٰ کا نصب العین سیرت کے ذیل میں محنت کی اخلاقی قیمت کو تسلیم کرتا تھا۔ زمانہ حال کا ضمیر انسانی قدر و منزلت کا چونکہ نسبتاً بہتر احساس رکھتا ہے اس لئے یہ ایک ایسا تمدنی و اقتصادی نظام قائم کرنا چاہتا ہے جس میں یونانی اور قرون وسطیٰ دونوں کے تصورات جمع ہوں۔ اس میں انسان کے لئے

کام کرنا ضروری ہو لیکن اس کے ساتھ ہی اس کی آزادی بھی یقینی ہو۔ یہ باتیں افراد کے لئے ضروری ہیں لیکن غور طلب یہ امر ہے کہ ہم ان فوائد کو اس طرح تقسیم نہیں کر سکتے کہ ایک طبقہ تو محنت کرے اور دوسرا طبقہ آزادی سے بہرہ اندوز ہو۔ جمہوریت کے یہ معنی ہیں کہ جماعت کے تمام افراد محنت اور نفع میں شریک ہوں۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ آزادی عقل و تمدن کے فوائد میں سب لوگ برابر کے حصہ دار ہیں۔ کیا مادی اشیاء اس طرح پیدا ہو سکتی ہیں اور ان کی تقسیم اس طرح پر کی جا سکتی ہے جس سے یہ جمہوری نصب العین پورا ہو سکے۔

(۶) فرد اور ذہنی ترقی

یونان کی طرح سے جدید دنیا کے ذہنی نشو و نما کے بھی دو پہلو ہیں۔ ایک طرف تو ذہن کی ترقی افراد کو ان قیود سے آزاد کر دینا چاہتی ہے جس کو مذہب حکومت یا اور اجتماعی قوتیں عائد کرتی ہیں۔ دوسری طرف اس سے فطرت اور انسانی زندگی کے علم میں قطعی طور پر اس سے ترقی ہوتی ہے۔ پہلے رخ سے اگر اس پر نظر ڈالی جائے تو یہ ترقی عقلیت کہلاتی ہے اور دوسرے اعتبار سے یہ علوم و فنون کی ترقی ہے۔ اس ترقی کو ہم اسی طرح دو دوروں میں تقسیم نہیں کر سکتے جس طرح اہل یونان کے بیان میں کیا تھا۔ جدید دنیا میں ایجابی و سلبی ترقی ساتھ ساتھ ہو رہی ہے گو کبھی ایجابی پہلو زیادہ نمایاں ہوتا ہے اور کبھی سلبی۔ تاہم اس کے تین ایسے دور قائم کئے جا سکتے ہیں جن کی خصوصیات ایک دوسرے سے بالکل علحدہ ہوں گی۔

(۱) نشاۃ جدیدہ کہ جس میں یونانی جذبہ تحقیق گویا از سر نو پیدا ہوا نئے براعظموں کے انکشاف سے تخیل کی پرواز بلند ہو گئی اور علوم طبعیہ و ریاضیہ میں تحقیق کے نئے اور مفید طریقے ایجاد ہوئے۔

(۲) روشن خیالی کا دور۔ اس میں سلبی پہلو نہایت ممتاز رہا، الہامی اور فطرتی مذہب کی عقلی نقطۂ نظر سے تنقید کی گئی۔ اسرار و توہمات یکقلم مسترد کر دیئے گئے عام ذہنی ترقی نہایت تیزی کے ساتھ ہوئی۔ یہ عقل کا دور تھا۔

(۳) انیسویں صدی۔ اس میں طبیعی و اخلاقی علوم کی بیحد ترقی ہوئی۔ نظریۂ ارتقا کی بدولت عضویاتی کائنات اور انسانی نظامات پر ایک نئے نقطۂ نظر سے غور کرنا پڑا۔ تعلیم کو جماعت کی حفاظت کے لیئے لازمی اور ہر انسان کا حق قرار دیا گیا۔ علم طبیعی کو بڑی حد تک اس جنگ و جدل سے نجات مل گئی جو اسے اپنی بقا کے لئے جاری رکھنا پڑی تھی۔ یہ اب انسانی زندگی وصحت کے محفوظ رکھنے، فطری ذرائع کو کارآمد بنانے، سیاسی اقتصادی معاملات کے سرانجام کرنے کے متعلق فرائض کو اپنے ذمہ لے رہی ہے۔

نشأۃ جدیدہ۔ اگر یہ سمجھا جائے کہ قرون وسطیٰ میں کسی قسم کی تحقیق نہیں ہوئی تھی یا یہ کہ عقل سے مطلق کام نہ لیا جاتا تھا، تو یہ سخت غلطی ہوگی۔ قدیم دنیا کے مذہب و سیاست کے وارث بننے سے جو مسائل پیدا ہوئے تھے ان کو قلعوں اور گرجاؤں کے بنانے والوں اور عقیدہ و قانون کے وضع کرنے والوں نے محسوس کیا، یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ قرون وسطیٰ کی جامعات ان مباحث کی مرکز تھیں جن میں ذہین لوگ اکثر مسلمہ خیالات پر تنقید کیا کرتے تھے۔ روجر بیکن کے سے لوگ رموز فطرت معلوم کرنے کی کوشش کرتے تھے علماء و فضلاء اپنے مذہب کی حمایت کی خاطر فلسفۂ یونان سے واقفیت حاصل کرتے ہیں۔ لیکن مذہبی دلچسپی مباحث کو محدود کر دیتی تھی، جب تک افراد ان طریقوں کے مطابق ترقی نہیں کرتے جن کا ذکر کیا جا چکا ہے اور سیاسی آزادی، علوم و فنون، تجارت و صنعت میں ترقی نہیں ہو لیتی اس وقت تک وہ خالص علمی دلچسپی پیدا نہیں ہو سکتی جو کبھی یونانیوں کا حصہ تھی۔ اٹلی کے گیلیلو فرانس کے ڈیکارٹ اور انگلستان کے فرنسس بیکن کو یہ محسوس ہو رہا تھا کہ امکانات کی ایک نئی دنیا منکشف

ہو رہی ہے۔ مدارس جدلیات اور بحث آفرینیوں سے ذہن تیز ہو چکے تھے
اور اب ان کی تیزی اس دنیا کی تحلیل کے لئے استعمال ہو رہی تھی جس میں
ہم رہتے ہیں، گلیلو نے فطرت کا خاموشی کے ساتھ مطالعہ کرنے کے بجائے
اس پر اختباری طریقہ عاید کیا اور فطرت کے متعلق خاص سوالات پیدا
کرکے قوانین فطرت کے قطعی علم کی طرف تدریجی ترقی کا راستہ ہموار کر دیا۔
ڈیکارٹ نے ریاضیات میں ایسا تحلیلی طریقہ دریافت کیا جس کی طرف قدماء
کا ذہن منتقل نہیں ہوا تھا۔ جو اجسام کے منحنی خطوط کی شکل میں ایک پر اسرار
راستہ معلوم ہوتا وہ ڈیکارٹ کے تحلیلی ہندسہ کے ذریعہ آسانی کے ساتھ
بیان کیا جا سکتا تھا۔ لبنیز اور نیوٹن نے اس طریقہ کی مدد سے قوتوں کی تحلیل
کے متعلق نہایت اہم پائدار نتائج اخذ کئے۔ یہ معلوم ہوتا تھا کہ عقل کائنات
کے قوانین کا انکشاف کرنے اور دنیا بنانے پر بالکل قادر ہے۔ بیکن نے اگرچہ
اس طریقہ تحقیق میں کوئی کافی حصہ نہیں لیا، مگر اس نے ایک اور ایسی
بات کہی ہے جو اسی قدر اہم ہے۔ وہ یہ کہ ذہن انسانی کی غفلت بعض
سخت غلطیوں کی بنا پر رک جاتی ہے۔ پر فریب تصوروں کی طرح قبیلہ
غار، بازار اور ناٹک کے بت (وہ افکار جن کی لوگ بتوں کی طرح پرستش
کرتے ہیں) یا جبلت، عادت، زبان، یا رواج کی بنا پر عقل اپنا پورا کام
نہیں کر سکتی۔ ان مغالطوں سے ذہن کو محفوظ رکھنے کے لئے سخت کوشش
کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اگر انسان مابعدالطبیعیات اور دینیات کے
بجائے فطرت وحیات کی طرف متوجہ ہو تو ذہن ان مغالطوں سے محفوظ
رہ سکتا ہے اگر وہ جبلت و تعصب کے بجائے عقل کو دلیل راہ بنائے تو اس کا
ذہن ان مغالطوں کے قریب نہیں نہ آئے گا۔ "علم قوت ہے" اسی کے ذریعہ
سے "انسان کی حکومت" "فطرت کی حکومت" پر بلند ہو سکتی ہے۔ لیکن
وہ اپنی "نیو اٹلانٹس" میں ایسی انسانی جماعت کا تخیل قائم کرتا ہے جس میں ایجاد
اور حکومت دونوں مل کر انسانی بہبودی کا باعث ہوں گی۔ اس زمانہ کی یہی
تین خصوصیتیں ہیں۔ یعنی (۱) اختباری طریقہ (۲) ریاضیات کے ذریعہ سے

عاقلانہ تخلیل کی قوت (۳) فطرت کے انسانی اغراض کے تابع ہونے کا امکان
روشن خیالی

علمی ترقی کے ساتھ علم اور اقتدار کی کشمکش جاری رہی۔ علماء و حکما اکثر اعتقاد و روایت کی مخالفت کرتے رہے۔ تحریک اصلاح نے بظاہر فیصلہ عقل کے ہاتھ میں نہیں دیا، لیکن دونوں قوتوں کے تصادم نے لوگوں کو اس امر پر غور کرنے کا موقع دیا کہ کاتھولکی اور احتجاجی فرقوں میں سے کس کے دعوے قرین عقل ہیں، اٹھارھویں صدی میں بے تعصبی کی اشاعت اور ذہن کی ترقی سے عقل و اعتقاد کا معرکہ انتہا کو پہنچ گیا۔ فرانسیسی اس زمانہ کو روشن خیالی کا دور کہتے ہیں یعنی اس میں عقل کی روشنی زندگی و تجربہ کو منور کرتی ہے۔ جرمنی والے اس کو دورِ تزکیہ کہتے ہیں۔ اس زمانہ میں کس شئے کا تزکیہ ہوا؟ اولاً انسانی ذہن کو جہل سے پاک کیا گیا کیونکہ یہ انسانی قوت کو محدود کرتا اور دل میں غیر معلوم کا خوف پیدا کرتا ہے۔ ثانیاً توہم سے پاک کیا گیا جو جہل ہی ہے مگر اس میں عادت اور جذبہ کی وجہ سے تقدس کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔ ثالثاً ایسے اعتقادسے جس میں عموماً غیر معقول عناصر شامل ہوتے ہیں اور انسانی ذہن کو حقیقت کی بنا پر نہیں بلکہ زبردستی ان کے ماننے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ یہ معاملہ محض علمی تنقید کا نہ تھا۔ والٹیر کہتا ہے کہ عقیدہ اکثر ظلم و بیرحمی کا بھی باعث ہوتا ہے جہل کے یہ معنی ہیں جادو کا یقین کیا جائے ابتدائے تمدن سے یہ انسانی ترقی کی راہ میں حائل رہا اور اس نے گزشتہ زمانہ کے بعض نہایت اعلیٰ ذہنوں کو برباد کیا، اب اس امر کا وقت آگیا تھا کہ قدیم زمانہ کی ضعیف الاعتقادی کو ہمیشہ کے لیے فنا کر دیا جاتا تاکہ انسان عقل کی روشنی کو اپنا رہبر بناتا۔ یہ تحریک تمامتر سلبی ہی نہ تھی۔ اس کے حامی اس لفظ کو "فطرت" کے ساتھ بھی استعمال کرکے (جس نے سیاسی حقوق کی ترقی میں لوگوں کو متحد و متفق کرنے میں بہت کام دیا تھا) "نورِ فطرت" کا ذکر اور اس امر کا دعویٰ کرتے ہیں کہ یہی وہ روشنی ہے جو خدا نے انسان کو اس کی رہبری و رہنمائی کے لیے دی ہے" یہی وہ

شمع ہے جو خدا نے انسان کے ذہن کے اندر اس کی رہبری کے لیے جلائی ہے اور جس کو انسانی قوت بالکلیہ کبھی نہ بجھا سکے گی۔ لہذا فرضی الہام کی جگہ نظری و عقلی مذہب کو لینی چاہیے۔

لیکن اٹھارھویں صدی میں فرد کی ذہنی ترقی میں سب سے بڑی کامیابی یہ ہوئی کہ انسانی ذہن کو اس امر کا احساس ہو گیا کہ وہ علم طبیعی اور علم اخلاق میں کیا کام انجام دے رہا ہے، انسان نے اپنے ذہن پر نظر ڈالی خواہ وہ اپنی تصنیف کا نام "مقالۂ فہم انسانی" رکھے یا "رسالۂ فطرت انسانی" یا "نظریۂ عواطف اخلاقی" یا تنقید عقل نظری رکھے، لیکن اس کا مقصد بہرحال انسانی تجربہ کا مطالعہ تھا۔ کیونکہ یکایک انسان پر یہ حقیقت منکشف ہونے لگی کہ اگر وہ اسوقت جانوروں اور وحشیوں سے بہتر زندگی بسر کر رہا ہے تو اس کا سبب ذہن ہی کی فعلیت ہے، یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب انسان کو "فطرت" سے تشفی نہ ہوئی تو اس نے اخلاق وعوائد علوم و فنون کا ایک نیا عالم قایم کرنا شروع کیا۔ یہ جبلت و عادت کی بناء پر نہ تھا نہ اس کی محض احساس و جذبہ سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ یہ نسبتہً فعلی، عالمگیر اور تخلیقی ذہانت کا کام تھا جس کو ہم عقل کہتے ہیں۔ انسان چونکہ علم طبیعی اور علم اخلاق میں اس قسم کی کامیابیاں حاصل کر سکتا ہے اس لئے اپنی کی نئی عزت ہونا چاہیے۔ سیاسی حقوق، آزادی اور ذمہ داری کے حامل ہونے کی حیثیت سے وہ شہری اور حاکم و محکوم ہونے کا مرتبہ حاصل کر سکتا ہے۔ چونکہ وہ اپنی اور دوسروں کی زندگی کو جبر نہیں بلکہ خیالات کی قوت سے منضبط رکھتا ہے۔ اس لئے اس کو اخلاقی شخصیت اور اخلاقی فرمانروائی کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ وہ محض ان چیزوں کو قبول نہیں کرلیتا جو فطرت اس کو دیتی ہے، بلکہ اپنی غایات و مقاصد قائم کر کے ان کی قدر و قیمت معین کرتا ہے۔

علمی طریقہ کی موجودہ اہمیت اور کام۔ اٹھارھویں صدی کا یہ خیال کہ انسان ایسی غایتیں اور ایسے معیار قائم کر سکتا ہے جو اس کے لئے یکساں مفید ہوں اور جن کا عام طور پر احترام کیا جائے اور یوں اسے اپنے معاصرین کی نظر میں قدر و منزلت حاصل ہو اس امر کا بین ثبوت ہے کہ انفرادیت

کسی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ تھے کہ افراد صرف اخلاقی جماعت کا رکن بن کر انتہائی اخلاقی ترقی کر سکتے ہیں۔ لیکن اس قسم کی جماعت کی ضرورت و اہمیت کو ظاہر کرنا اور بات ہے اور اس کو عالم وجود میں لانا اور بات ہے، گزشتہ صدی کے آثار میں یہ بات ظاہر ہو گئی تھی کہ اس مسئلہ کا حل انسانی عقل کے لئے نہایت ضروری ہے مختلف اجتماعی علوم مثلاً علم الاقتصاد، علم الاجتماع، علم السیاست، اصول قانون اجتماعی علم النفس یا تو اس زمانہ میں پہلے پہل عالم وجود میں آئے یا ان میں نئے جوش و خروش کے ساتھ تحقیقات شروع ہوئی۔ ان کے آلہ کار ہونے کی حیثیت سے علم النفس کو اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ لیکن اس صدی کے مہتم بالشان علمی کارناموں کا ظہور ان علوم میں نہیں بلکہ علم الحیات اور علم طبعی کے طب و ہندسی پر استعمال میں ہوا۔ اجتماعی علوم اپنے مسائل کو نئے علمی طریقوں کے مطابق بیان کرنے میں مصروف رہے لیکن اس میں شک نہیں انیسویں صدی کے انکشافات و اختراعات بھی اخلاقی جماعت کے لئے کم لازمی نہیں ہیں۔ کیونکہ شہری زندگی کے حالات، امراض کے نئے نئے اسباب، نئے خطرات جو وحشی زندگی سے تجاوز کرنے کے بعد قدم قدم پر موجود ہوتے ہیں، یہ امور علوم کے تمام وسائل اور پوری قوت کے طالب ہوتے ہیں، جس قدر طبعی علوم ان مشکلات پر غالب آتے جاتے ہیں جو ان کے انسانی بہبودی کے ممد و معاون ہونے میں حائل ہوتی ہیں تو اسی قدر یہ مطالبہ شدید ہوتا جاتا ہے کہ اجتماعی علوم اپنا حصہ اس طرح سے پورا کریں کہ انسان اپنی اخلاقی زندگی کو مکمل کرنے کے قابل ہو جائے۔ آئندہ ابواب میں جب ہم موجودہ زمانہ کی سیاسی اقتصادی و خاندانی زندگی کے مسائل پر بحث کریں گے تو ان میں سے بعض مطالبات کی کافی وضاحت ہو جائے گی۔

تعلیم

اخلاقی زندگی کے لیے جہاں علم طبعی کی جدید ترقی ضروری ہے وہاں جدید تعلیم بھی نہایت اہم ہے اس زمانہ

کی جماعات قرون وسطیٰ سے قائم ہیں، انسانیات کی قدیم دلچسپی کو مدارس اور لاطینی مکاتب کی شکل میں جولانگاہ دستیاب ہوئی، فن طباعت کی ایجاد اور تجارت کی ترقی سے ابتدائی مدارس کو ترقی ہوئی، عامۃ الناس کی حکومت کی مفروضہ ضرورتوں سے ممالک متحدہ امریکہ میں عام تعلیمی تحریک کی ترقی ہوئی۔ صنعت کی ترقی صنعتی تعلیم کے رواج کا باعث ہوئی، جرمنی نے قومی تحفظ اور اقتصادی ترقی کے لیے تعلیم دی۔ انگلستان نے زیادہ تر مدبران ملک اور ارباب نظم و نسق کی تعلیم کو اپنا نصب العین قرار دیا ممالک متحدہ امریکہ نے رائے دہندوں کو تعلیم دینے کی کوشش کی۔ بہر حال محرک کوئی ہو اس میں شک نہیں کہ تعلیم اسقدر عام ہوگئی کہ آخر جدید شعور کا ایک خاص عنصر بن گئی، اس لیے دوسرے اہم اثرات کے ساتھ اس کے اثر کا لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ اب یہ بات تسلیم کی جا رہی ہے کہ اخلاقاً ہر بچہ کو اپنے قوائے فطری کے مطابق تعلیم پانے کا حق حاصل ہے، والدین کی حیثیت و استطاعت کو اس کی تعلیم میں سد راہ نہ ہونا چاہیے ایسی شئے کی اخلاقی قیمت جو مادی فوائد کی طرح شخصی و انفرادی نہیں بلکہ عام اور مشترک ہے اس وقت زیادہ اچھی طرح سے سمجھ میں آسکے گی ہم جب نسبتہً زیادہ اجتماعی و جمہوری تربیت کو اپنا نصب العین بنا سکیں گے۔

اس دور کی نظری تشریح

اگرچہ اس دور کی نظری تشریح حصہ دوم میں کی جائیگی تاہم یہاں یہ بیان کیا جاسکتا ہے کہ جن ترقیوں کے نشو و نما کا ذکر کیا جا چکا ہے ان کا اظہار ان دو فلسفوں میں ہوتا ہے جن کا گزشتہ صدی میں سب سے زیادہ اثر تھا۔ ان میں سے ایک کانٹ کا اور دوسرا افادیہ کا فلسفہ ہے کانٹ کے فلسفہ سے سیاسی اور ذہنی ترقی کے بعض پہلوؤں کا اظہار ہوتا ہے، وہ آزادی، عقل کی قوت و اقتدار انسانی قدر و منزلت، سیرت کی اہمیت اور ایسی جماعت کی ضرورت پر زور دیتا ہے جس میں افراد خود حاکم اور خود محکوم ہوتے ہیں۔ افادیہ کا فلسفہ ان فوائد کو ظاہر کرتا ہے جن کا صنعت و حرفت تعلیم اور

علوم وفنون کی ترقی سے گہرا تعلق ہوتا ہے۔ ان کا یہ دعوی ہے کہ مسرت اور وہ بھی بڑی سے بڑی تعداد کی مسرت کا نام خیر ہے۔ انفرادی تشفی اور اجتماعی اصول پر تقسیم خیر کے مطالبات کی ترجمانی یہی فلسفہ کرتا ہے۔

باب ۹

رواجی اور فکری اخلاق کا عام مقابلہ

علم خیر و شر کے درخت کے پھل کھانے کا انجام نیک ہو سکتا ہے ؟

ذی شعور و انفرادیت پسندانہ روش سے حقوق و فرائض قیمت نصب العین کے متعین تصورات کا پیدا ہونا ممکن ہے علیٰہذا چونکہ انسان کی آنکھیں کھل جاتی ہیں اور اس کی فراست بڑھ جاتی ہے اس لیے بہت سی ایسی خرابیاں جن کا ابتدائی حالتوں میں احساس نہیں ہوتا اب ظاہر ہونے لگتی ہیں لیکن جس قدر خیر کے مواقع اور قابلیت میں اضافہ ہوتا ہے اسی قدر شر کے مواقع میں بھی ترقی ہوتی ہے جس قدر ماحول کی پیچیدگی بڑھتی جاتی ہے اسی قدر زیادہ قابل اور قیمتی شخصیتیں پیدا ہوتی جاتی ہیں۔ بعض لوگ صورت حال سے اس طرح مقابلہ کرتے ہیں کہ وہ شخصی تکمیل اور عام افادہ کی ایک بلند اخلاقی سطح تک پہنچ سکتے ہیں بعض کو اشتہا و جذبہ کی تشفی کے لیے ایسی آسانیاں حاصل ہو جاتی ہیں کہ وہ اپنے اوپر قابو نہیں رکھ سکتے لہٰذا شریر ہو جاتے ہیں۔ یا دوسروں سے تمتع کے ایسے مواقع ملتے ہیں کہ ان سے فائدہ اٹھا کر غیر منصفانہ طور پر قوت و دولت کا اکتساب کرتے ہیں۔ دنیا میں نیرو بھی ہوں گے اور آری لیوس بھی سیزر بورجیا ہوں گے اور سیونرولا بھی جیفریز بھی ہوں گے اور سڈنی بنتھم یا ہاورڈ بھی۔ ایلیٹ لیو کنگسٹن اور آرم سٹرانگ

کے مقابلہ میں ادنیٰ قسم کے لٹیرے ہیں۔ ایلیز بتھ فرائی کے مقابلہ میں ایسی عورتیں پائی جاتی ہیں جو اپنی جنس کی بدبختی کا کاروبار کرتی ہیں، ان لوگوں کے مقابلہ میں جو انسان کی فلاح و بہبود کے لئے اپنے انتہائی ذرائع اور قابلیت صرف کر دیتے ہیں، ایسے لوگ نظر آتے ہیں جو انسانی تندرستی اور زندگی کی مطلق پروا نہیں کرتے، اور جن پر انسان کی تباہ حالی و فلاکت کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس طرح کے تقابل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اخلاقی ترقی کے ساتھ ساتھ کمزوری بدبختی شر اور جرم بھی ترقی کرتے ہیں، یہ بات ذہن کو رواجی زندگی کی اخلاق میں بعض عام موازنوں کی طرف لے جاتی ہے، یہ ہر زمانہ سے کردار اور اجتماعی نظام کی از سر نو تحلیل کا مطالبہ کرتی ہے اس قسم کی تحلیل کے مقدمہ کے طور پر ہم اس باب میں رواجی و فکری اخلاق کے مابین بعض عام تعلقات کا ذکر کرتے ہیں۔

(۱) عناصر توافق و تسلسل

اخلاقی زندگی کا تسلسل دو طرح ظاہر ہوتا ہے اول تو قدیم گروہی اور رواجی اخلاق کا وجود جزاً باقی رہتا ہے دوسرے جب اخلاقی زندگی کو دوسری زندگیوں سے ممیز کیا جاتا تو اس کو بالکل نئے تعلقات قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی یہ اپنے لئے گروہی زندگی یا مذہبی و سیاسی، جمالیاتی و اقتصادی زندگیوں سے اصطلاحیں لے لیتی ہے، کیونکہ یہ زندگیاں بھی قدیم گروہی وحدت ہی سے نکلتی ہیں گروٹ کی کتاب "افلاطون اور دیگر رفقائے سقراط"[1] سے ہم مندرجہ ذیل اقتباس درج کرتے ہیں۔ کیونکہ اس میں رواج کے عہد حکومت کو نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

[1] جلد اول ۲۴۹

اخلاقی و مذہبی، جمالیاتی و اجتماعی اعتقادات و رجحانات کا مجموعہ
جس میں صحیح و غلط، ممکن و ناممکن، منصفانہ و نامنصفانہ، مقدس و نامقدس، اعلیٰ و ادنیٰ
قابل عزت و قابل نفرت، پاک و ناپاک، خوبصورت و بدصورت، مہذب و غیر مہذب
واجب العمل اور واجب الترک کے متعلق جماعت کے ہر فرد کی حیثیت اور
تعلقات کے متعلق حتیٰ کہ تفریح و دلبستگی کی جائز صورتوں کے متعلق بھی قطعی ضوابط
موجود ہوتے ہیں یہی اشیاء کی مقررہ حقیقت ہوتی ہے جس کی واقعی اصلیت
بالعموم نامعلوم ہوتی ہے لیکن جس کو گروہ کا ہر نوپید فرد آنکھ کھول کر دیکھتا ہے
یہ ہر شخص کی فطرت کا جز اور اس کے ذہن کی مقررہ عادت بن جاتا ہے
یہی اس کے ذہنی رجحان ہوتے ہیں جن کے مطابق وہ تجربات کے معنی سمجھتا
اور اشخاص کی قدر و منزلت کرتا ہے اگر کوئی فرد قوم کے مسلک سے
انحراف کرتا ہے تو قوم اس سے نفرت کرنے لگتی ہے یا اس کا مضحکہ اڑاتی
ہے اس کی نفرت کا اظہار بھی مختلف طور پر ہوتا ہے اگر بہت ہی کم
سزا دی جائے تو یہ ہوتا ہے کہ برادری سے الگ کر کے اس کو ہر قسم کی وقعت
اور رعایت سے محروم کر دیا جاتا ہے جس کی بناء پر اس کی زندگی اجیرن ہو جاتی
ہے۔ ناموس (یعنی قانون و رواج) سب کا بادشاہ ہے" بقول پینڈر "یہ
افراد کے قلوب پر دنیاوی و روحانی امور میں تعزیری اختیارات رکھتا ہے
یہ ان کی عقل و جذبات دونوں کو اپنے مطابق ڈھالتا ہے اور عادتی
و وجدانی رجحانات کے نام سے حکومت کرتا ہے" اس اقتباس میں اہم
باتیں حسب ذیل ہیں۔ (۱) اجتماعی گروہ میں بعض ایسی عادات کا وجود جن کا
تعلق صرف عمل سے نہیں بلکہ اعمال کے متعلق احساس و اعتقاد کی پسندیدگی
و ناپسندیدگی اور ان کی قدر و قیمت کے اندازہ سے بھی ہوتا ہے (۲) ان
ذہنی عادتوں کا گروہ کے ہر نئے فرد کی توجہ پر تسلط خواہ یہ نیا فرد اسی
جماعت میں پیدا ہوا ہو یا آکر شریک ہو گیا ہو لیکن وہ اس کے آئین و
قوانین سے اسی طرح گریز نہیں کر سکتا جس طرح کہ طبیعی ماحول سے نہیں
کر سکتا (۳) اس طرح نئے افراد کی عملی و ذہنی عادتیں قائم ہو جاتی ہیں اور

قوم کے مروجہ اخلاق و آداب ان کے ذہن کی ایک مستقل عادت بن جاتے ہیں جو آخرکار اپنے ذہنی خودکردہ رجحانات کی طرح عمل کرتے ہیں اس طرح وہ نیا فرد اجتماعی گروہ کا کامل رکن بن جاتا ہے اور اجتماعی نظام سے اس کو ایسی دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ اس کو باقی رکھنے میں اپنا کام نہایت خوشی سے انجام دیتا ہے۔

گروہی اخلاقیت کا کچھ نہ کچھ باقی رہنا

جب اس حالت کا آج کل کی متمدن اقوام کی حالت سے مقابلہ کیا جاتا ہے تو ان میں چند امور نہایت ہی بین طور پر مشترک نظر آتے ہیں آج کل افراد کا بہت سے اجتماعی گروہوں سے تعلق ہوتا ہے ان گروہوں کے اندر ارتباط و اتحاد کچھ بہت زیادہ نہیں ہوتا لیکن ہر جگہ عمل ہی کے نہیں بلکہ عمل کے متعلق خیال و احساس تک کے دستور بندھے ہوتے ہیں تمام نظامات تمام پیشے اپنے اپنے قوانین و قواعد رکھتے ہیں جن کی افراد کو پابندی کرنا پڑتی ہے ان قواعد کی نوعیت افراد کو مختلف طور پر سمجھائی جاتی ہے مثلاً جماعت کی پسندیدگی و ناپسندیدگی سے خوداپنی کامیابی و ناکامی سے نقل و تقلید کے ذاتی رجحان نیز باضابطہ تعلیم و تربیت سے۔

بالفاظ دیگر گروہی اخلاق بالکل معدوم ہو کر اپنی جگہ شعوری اخلاق کو نہیں دے دیتا گروہی درداجی ہی اخلاق پر اب تک ہم میں سے بہت سوں کا عمل ہے اور ہم دہیتں تو سبھی اس پر کاربند ہیں۔ ہم میں سے کوئی اپنے تمام معیار غور و خوض کے بعد قائم نہیں کرتا کوئی بھی تمام قوانین پر بطور خود غور نہیں کرتا نہ کوئی اپنی پسند میں تمام تر عقلی قواعد کا لحاظ رکھتا نہ اس امر کا دعویٰ کر سکتا ہے کہ وہ کسی مقصد کو واضح طور پر پیش نظر رکھ کے اپنی سیرت قائم کرتا ہے بچپن سے ہماری زندگی خاندانی گروہ میں گزرتی ہے اس کے بعد ہم کو کسی گروہ یا کلیسائی گروہ سے تعلق قائم کرنا پڑتا ہے اور پھر حرفتی گروہ میں داخل ہوتے ہیں آخر میں خاندانی سیاسی و اجتماعی ہمسایہ گروہوں میں داخل ہوتے ہیں ان گروہوں میں سے جس کے ہم رکن بنیں گے اس کے قواعد و ضوابط کی

ہم کو ایک حد تک تفصیل کرنا پڑے گی، یہاں تک کہ ہم کو کھیل میں بھی ان قواعد کی پابندی کرنا پڑتی ہے۔ بچپن میں ہم ان قواعد کی بے سمجھے بوجھے پابندی کرتے ہیں، ان کی طرف ہمارا ذہن یا تو منتقل کرا دیا جاتا ہے یا ہم خود بخود نقل کرنے لگتے ہیں غرض گروہ کے تمام عوامل کی ہم کو مطابقت کرنا پڑتی ہے یعنی اس کی عام رائے، مذہبی خیالات، لذت والم کے معیار بلکہ ممنوعات کی بھی ہم کو پابندی کرنا پڑتی ہے، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ جس طرح اور لوگ عمل کرتے ہیں اسی طرح ہم بھی عمل کرتے ہیں اور کم و بیش ایک ہی مشترک مقصد کے لئے سب مل کر عمل کرتے ہیں، ہم میں ایسی عادتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن میں سے کم و بیش اکثر مدت العمر باقی رہتی ہیں، ہم اکثر روایتوں کو بے چون و چرا تسلیم کر لیتے ہیں۔ جب ہم ابتدائی خاندانی گروہ سے ایسے نئے حالات اور نئے ماحول میں آ جاتے ہیں جہاں کم و بیش ساری نسل کے تجربہ کو دہرانا پڑتا ہے تو اس وقت بھی ہمارے کردار اور دوسروں سے متعلق رائے کا بیشتر حصہ گروہ اور رواج ہی کے اثرات سے متعین ہوتا ہے۔ یہ امر ترقی کے حق میں مفید ہے کیونکہ اگر ہم میں سے ہر شخص کو اپنے لئے از سر نو قوانین و معیارات قائم کرنے پڑیں تو اخلاقی اعتبار سے ہماری ویسی ہی افسوسناک حالت ہو جیسی کہ ذہنی اعتبار سے ایسی صورت میں کہ ہم کو ہر علم کی خود از سر نو بنیاد رکھنا پڑے۔ اور یوں گزشتہ تجربات سے فائدہ اٹھانے کا قطعاً موقع نہ ملے گروہ افراد کے جذبات و محرکات کو جن اصولوں سے قابو میں رکھتا ہے یعنی اتحاد و ارتباط، باہمی احتیاج و ہمدردی بعض امور کی عادات یہ تمام چیزیں اس درخت کی جڑ ہیں جس میں شخصی اخلاق کے پھل پھول لگ سکتے ہیں۔ انفرادیت اور عقلی فعلیت انسانی ترقی کے لئے کتنی ہی ضروری کیوں نہ ہوں، لیکن اگر ان کا آغاز مشترک احساس و قسمت کی اس گہری سطح سے نہ ہوں تو ان سے کسی قسم کا اخلاق پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ تیسری سطح کے عقلی و شخصی عوامل پہلی دوسری سطح کے عوامل کو تباہ نہیں کرتے بلکہ ان کی تکمیل کرتے ہیں۔

اخلاقی تعلقات۔ تقریباً تمام اخلاقی تعلقات گروہی تعلقات کے قانونی و مذہبی

پہلوؤں سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب ان کا شعور واضح ہو جاتا ہے تو اخلاقی تعقلات مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ "اخلاقی" کے لئے جو یونانی و لاطینی الفاظ (مارل اور ایتھی کل) مستعمل ہیں ان سے یہی ظاہر ہوتا ہے، "ایتھاس" کے معنی ان خاص عوائد اور رسوم، معیارات و تصورات ہی کے تھے جن کی بدولت ایک گروہ کو دوسرے سے ممتاز سمجھا جاتا تھا۔

بعض خاص اخلاقی اصطلاحات براہ راست گروہی تعلقات سے پیدا ہوتی ہیں، انگریزی زبان میں "مہربان" کے لئے جو لفظ (کائنڈ) ہے وہ لفظ "کن" سے مشتق ہے جس کے معنی قرابت دار کے ہیں اس لئے "کائنڈ" وہ شخص ہے جس کا سلوک برادرانہ اور قرابت دارانہ ہے جب حکمران یا اعلیٰ طبقہ کے مقابلے میں ایسے شخص کا ذکر کیا جاتا ہے جس کو کسی خاندان سے تعلق نہیں ہوتا یا جو کسی کم مرتب خاندان سے تعلق رکھتا ہے، تو بہت سے ایسے لفظ ملتے ہیں جن میں نسبی "شرافت" و "نجابت" اور اس طرح حیثیت کی عام کمی و زیادتی ظاہر ہوتی ہے، اعلیٰ طبقہ میں کوئی خاص فضیلت ہو یا نہ ہو، لیکن اس سے اتنا ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ زبان اور معیار استحسان قائم کرنے میں اعلیٰ طبقہ نے سب سے زیادہ حصہ لیا ہے، چنانچہ لفظ نوبل (شریف) "جنٹل" (بھلا مانس) کے الفاظ اخلاقی معنی حاصل کرنے سے پہلے خاندانی یا نسبی شرافت ہی کو ظاہر کرتے تھے۔ ڈیوٹی (فرض) کے معنی آج کل اس حق کے ہیں جو خوردوں کے ذمہ بزرگوں کا ہوتا تھا۔ ایسے اکثر الفاظ ہیں جن سے اخلاقی ناپسندیدگی ظاہر ہوتی ہے وہ گروہی احساسات کا پتہ دیتے ہیں "کیٹف" (بدمعاش) کے اصل معنی قیدی کے تھے، اس لئے اطالیہ والے بدمعاش کو "کیٹیو" کہتے ہیں جو اسی سے مشتق ہے "ویلین" (بدمعاش) دراصل مزارع کو کہتے تھے، یہ بلیک گارڈ، مویشیوں کی نگرانی کرتا تھا، "رسکل" ادنیٰ طبقہ کے آدمی کو کہتے تھے۔ "نیو" ملازم اور خدمت گار کے لئے مخصوص تھا، "بیس" یعنی کمینہ اور "مین" یعنی (ادنیٰ) "جنٹل" "نوبل" کا مقابل تھا۔ تعقلات کا ایک اور مجموعہ ہے، جن سے قدیم گروہی پسندیدگیاں ظاہر ہوتی ہیں یا ان میں تصورات نسب کو جمع کر لیا جاتا ہے۔ یونانی "لفظ کیلو کاگیتھا" کی دوگونہ اصل کو ہم بیان

کر چکے ہیں۔ عزت و دیانت کو گروہ مستحسن جانتا تھا اس کے مقابلہ میں "باعث ننگ و شرمناک" کو مذموم سمجھتا تھا "سورچو" (فضیلت) دراصل جسمانی فوقیت کا نام تھا جس کو جنگجوئی کے زمانہ میں مستحسن سمجھا جاتا تھا۔ یونانی زبان میں بداخلاق کے لئے جو لفظ استعمال کیا جاتا تھا اُس کے معنی تقریباً بزدل ہیں انگریزی زبان کے لفظ "اسکاونڈرول" کے بھی غالباً کم و بیش یہی معنی تھے تنقفی و بدبخت غالباً کمزور و بزدل ہوتا تھا۔ اقتصادی تعقل لفظ "میرٹ" (جو میں نے کیا ہے) "ڈیوٹی" (جو میرے ذمہ ہے) "آٹ" (جو مجھے چاہیئے) سے ظاہر ہوتا ہے اگرچہ ڈیوٹی (فرض) ان فرائض کے لئے خاص طور پر مخصوص ہے جو بزرگوں کے خوردوں کے ذمہ ہوتے ہیں عملی معاملات میں پیش بینی اور مہارت سے حکمت کا تعقل پیدا ہوا جو یونانیوں کے یہاں سب سے بڑی فضیلت تھی اسی طرح قرون وسطی میں انجام بینی سب سے بڑی فضیلت خیال کی جاتی تھی بہتر و بدتر کے جانچنے اور ان کا کوئی مستقل معیار قائم کرنے میں بھی اقتصادی تبادلہ سے بہت مدد ملتی ہے۔ افلاطون کے یہاں اور انجیل دونوں میں ہم کو یہ سوال نظر آتا ہے کہ "اگر انسان اپنی جان کے معاوضہ میں تمام جہان کو حاصل کرے تو اس کو کیا فائدہ ہوگا"؟ نظم و ترتیب کے تعقلات غالباً فنون لطیفہ سے پیدا ہوئے۔ اخلاقی زندگی کو اگر ایک نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو قانونی نظر آتی ہے "اخلاقی قانون" "اقتدار" "فرض" "ذمہ داری" "انصاف" "راست بازی" یہ چیزیں اپنے ساتھ گروہی اقتدار اور ایک منتظم حکومت و قانون کے اختلاف لاتی ہیں ان کے علاوہ ان الفاظ سے مذہبی اثر بھی ظاہر ہوتا ہے۔ اخلاقی تعقلات مذہب سے نکلتے ہیں اور ان کے خاص معنی مذہبی استعمال سے متعین ہوتے ہیں، روحانی تعقلات سے ایسی مستقل خیر کا معیار قائم کرنے میں مدد ملتی ہے جیسی کہ اللہ ذات سے نہیں بلکہ شخصی مرافقت سے پیدا ہوئی۔ پاکی کی ابتدا ساحرانہ و مذہبی تصور کی حیثیت سے ہوئی۔ اس سے صرف آلودگی سے برات نہیں بلکہ وحدت غایت بھی مقصود ہوتی تھی "عصمت" کی بدولت ایک ایسی فضیلت میں مذہبی تقدس کی شان پیدا ہو گئی جس کی ابتدا زیادہ تر ملکیت کے تعقل سے ہوئی تھی۔ انگریزی زبان کے لفظ "وکڈ" (شریر) اسی زبان کے لفظ "وچ"

(جادوگری) سے نکلا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ بعض تعقلات غور و فکر یا جبلت کے انفرادی تجربات سے بھی پیدا ہوئے۔ جن چیزوں سے طبیعت بھاگتی تھی ان سے غلیظ وناپاک وغیرہ کا تعقل پیدا ہوا۔ جو چیزیں آنکھوں یا عضلات کو اچھی معلوم ہوتی تھیں ان سے "سیدھے" "بے لاگ" "استوار" وغیرہ کا تعقل پیدا ہوا۔ خود عمل فکر سے ضمیر کا تعقل پیدا ہوا۔ یونانی و لاطینی میں ضمیر کے لئے جو لفظ ہے اس کے معنی شعور کے ہیں اور یہ اخلاق کی ایک نہایت ممتاز خصوصیت کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے۔ کیونکہ اس سے ایسی شعوری اور ذی ہوش حالت ظاہر ہوتی ہے جو صرف غایات ومقاصد کے قائم کرنے ہی میں کارفرما نہیں بلکہ معیاروں کے مطابق افعال کی جانچ کر کے انکو پسند بھی کرتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ہماری موجودہ اخلاقی اصطلاحات کا بڑا حصہ اجتماعی تعقلات سے پیدا ہوا ہے۔

(۳) عناصر تقابل

اخلاقی نقطۂ نظر کا امتیاز

قدیم اور جدید زمانہ کے انداز خیال میں سب سے نمایاں فرق یہ ہے کہ اس زمانہ میں ہم کردار کے اخلاقی پہلو کو دوسرے پہلوؤں (مثلاً رواجی سیاسی وقانونی پہلوؤں) سے جدا کرتے ہیں۔ رواجی اخلاق میں جماعت جن افعال کو اچھا سمجھتی ہے ان سب کی حیثیت مساوی تھی اور ان سب کی یکساں طور پر تاکید کی جاتی تھی۔ اس میں ایسے امور کے متعلق بھی احکام جاری کئے جاتے تھے جن کا تعلق ہمارے زمانہ میں رائج الوقت وضع یا آداب معاشرت اور طرق تفریح سے ہوتا ہے۔ اس میں جسم کے بعض حصوں کو بگاڑنا اسی قدر ضروری تھا جس قدر شادی بیاہ کی بعض رسموں کا ادا کرنا۔ ساس کے ساتھ باتیں کرنے سے احتراز کرنا اسی قدر لازمی تھا

جس قدر رئیس قبیلہ کی اطاعت کرنا۔ رئیس قبیلہ کے سایہ پر سے گزرنا کسی دوسرے قبیلہ کے آدمی کو قتل کرنے سے زیادہ سنگین جرم تھا، خلاصہ یہ کہ ہم اخلاق اور آداب میں امتیاز کرتے ہیں لیکن رواجی اخلاق میں یہ امتیاز نہ تھا۔

گروٹے جب اخلاقی مذہبی جمالیاتی اور اجتماعی عقائد کا ذکر کرتا ہے تو اس میں لفظ اخلاقی کو جدید معنی میں استعمال کرتا ہے، جس حالت کا وہ ذکر کرتا ہے اس کی خاص خصوصیت یہ ہے کہ "مذہبی اجتماعی و جمالیاتی" عقائد مجموعی طور پر فرد کے اخلاقی عقیدہ کا باعث ہوتے ہیں، ہم ان میں اسی طرح قدرتی طور پر امتیاز کرتے ہیں جس طرح کہ رسم و رواج کے زمانہ کے لوگ ان میں امتیاز نہیں کرتے تھے، اگر ہم یہ معلوم کرنا چاہیں کہ رواجی اخلاق میں ذہن کی ساخت کیسی ہوتی ہے تو ہمیں ایک ایسی جماعت کا تصور کرنا چاہیئے جس میں اگر کوئی شخص لباس وغیرہ میں جماعت کے ضوابط کی پابندی نہ کرے تو اس کو اتنی ہی لعنت و ملامت کی جائے، اور یہ اس کے جذبات و احساسات کو اسی طرح مجروح کرے، جتنی کہ کسی اخلاقی لغزش کی بنا پر کی جاسکتی اور جتنا انسان اس حالت میں اس سے متاثر ہوتا۔

اتباع بمقابلہ تفکر۔

رسم و رواج کا "اتباع" ہو سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ رواجی اخلاق نے سیرت کی خوبی و استواری کو عملی طور پر ہر شعبہ میں اجتماعی معیاروں کے اتباع کے مرادف قرار دیدیا تھا۔ اس لئے لفظ "اتباع" اہم ہے، کیونکہ کسی شئے کے محض اتباع میں عقلی عنصر کو سب سے کم دخل ہوتا ہے، ان معیاروں میں اخلاقی اہمیت ہوتی ہے جس کو اگر آدمی اپنے ذہن سے کام لے تو معلوم کر سکتا ہے اور چونکہ تادیب کے سخت قواعد کی وجہ سے انسان کو مجبوراً ان کی طرف توجہ کرنا پڑتی ہے، اس لئے کسی خاص توجہ کی بھی شاید ہی ضرورت پڑتی ہو، لیکن جب اخلاق نفس رسوم کا نام نہیں ہوتا بلکہ ایسی شئے کا نام ہوتا ہے، جو رسوم و عادات کے اندر پائی جاتی ہے تو خیر و صائب اس طرح واضح اور خارجی طور پر نظر نہیں آسکتے۔ اب ان کے معلوم کرنے کے لئے فکر و خیال اور قوت تجرید و تفصیل

کی ضرورت ہوتی ہے، ایک بچہ کو اچھی خاصی طرح براہ راست یہ بتایا جا سکتا ہے کہ
من و تو میں کیا فرق ہے اور اس فرق کا اس کے کردار پر کیا اثر ہونا چاہیئے۔
کھیت کی مینڈھ کی طرف اشارہ کر کے اس کو بتا سکتے ہیں کہ دیکھو ادھر کی زمین
تمھاری اور ادھر کی زمین تمھارے پڑوسی کی ہے اور اسی سے جائز و ناجائز کا
بھی فرق سمجھایا جا سکتا ہے لیکن موجودہ زمانہ کا تاجر ایسی ملکیت بھی رکھتا ہے
جس کا لامسہ یا باصرہ سے ادراک نہیں ہوتا، لیکن عقل کے ذریعہ احساس ہو سکتا
ہے مثلاً دکان کا نام، شہرت، ساکھ؛ اس میں شک نہیں کہ ان کی خرید و فروخت
ہو سکتی ہے لیکن ان کے محسوس کرنے کے لیئے ادراک نہیں بلکہ عقل کی ضرورت
ہے۔ موجودہ زمانہ کا اخلاق زیادہ تر اسی طرح کے فرائض و حقوق پر مشتمل ہے۔
یہ خارجی عادات نہیں بلکہ تعلقات ہیں، اس لیئے ان کے تسلیم کرنے کے لیئے موجودہ
رواجوں کی پیروی کے علاوہ بھی کسی شئے کی ضرورت ہوتی ہے، اس کے لیئے
اس قوت کی ضرورت جو ہم کو یہ بتلاتی ہے کہ فلاں فلاں عادتوں پر کیوں عمل
کیا جائے، کونسی چیز ہے جو ایک شئے کو اچھا یا برا کر دیتی ہے۔ اس طرح رواج
کی جگہ ضمیر اور خارجی قواعد کی جگہ اصول لے لیتے ہیں۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ موجودہ زمانہ کا اخلاق رواجی نہیں عقلی ہے تو ہماری
مراد یہی ہوتی ہے۔ یہ معنی نہیں کہ اجتماعی رسوم اب معدوم ہو گئے، یا ان کی تعداد
کم ہو گئی ہے، بلکہ واقعہ اس کے برعکس ہے چنانچہ نہ ان کی عام اہمیت میں
کسی قسم کی کمی واقع ہوئی ہے نہ وہ انفرادی عمل کے لیئے کچھ کم بالشان
ہیں، نہ ان کے لیئے کم توجہ کی ضرورت ہے، البتہ فرق یہ ہے کہ اب افراد کو
ان کے نفس وجود سے زیادہ ان کی حقیقت کے سمجھنے کی ضرورت ہوتی ہے
اور اپنی رہنمائی ان کے نفس وجود سے نہیں بلکہ ان کی حقیقت سے کرنا پڑتی ہے۔

رسم و رواج کا جمود

اس فرق سے ایک اور نہایت ہی اہم فرق پیدا ہوتا ہے۔
رواجی اخلاق میں رسم و رواج کی بندش اور مجرم و جماعت بدر
ہونے کے مابین کوئی درمیانی صورت نہ تھی، جس حد تک اجتماعی رسم و رواج
آسمانی اور ان کے بانی و نگراں دیوتا خیال کیئے جاتے تھے یعنی جس حد تک

تمام رسوم کو مذہبی دما فوق العادت خیال کرنے کی طرف رجحان تھا۔ اسی حد تک افراد ان کی پابندی پر قطعاً مجبور تھے ان کی عدم پابندی گناہ اور کفر تھی جو دیوتاؤں اور انسانوں دونوں کے غضب کا باعث ہوتی تھی (رواج میں چون و چرا کی گنجائش نہ تھی) اس قسم کے سوال کے یہ معنی ہوتے تھے کہ سائل کو ان کے متعلق شک ہے اور شک بداخلاقی کا مرادف تھا، کیونکہ اس قسم کا شک گروہ کی بنیاد زندگی پر حملہ کرتا ہے۔ اس کلیہ سے استثنا کی بدیہی مثالیں (اور یہ ظاہر ہے کہ مستثنیٰ سے کلیہ کا نقص نہیں بلکہ اثبات ہوتا ہے) وہ لوگ ہیں جو اپنے زمانہ کے بڑے مصلح ہیں، ان لوگوں کی بدولت پابند رواج جماعتوں کی تاریخ کے مختلف دوروں میں حد فاصل قائم ہوتی ہے۔ ایسے لوگوں کے معاصران کی مخالفت کرتے اور حتی الامکان ان کے درپئے آزار ہو جاتے تھے۔ ان لوگوں کی روش کا حق بجانب ہونا ملکی حریف، بیرونی دشمن، وبا یا قحط کے مقابلہ میں غیر معمولی کامیابی سے ثابت ہوتا تھا اس کامیابی سے یہ ثابت ہوتا تھا کہ دیوتا ان کے ہمنوا ہیں اور جو تغیرات یہ مصلحین کرنا چاہتے ہیں وہ دیوتاؤں کے نزدیک درست ہیں، بلکہ یہ مصلحین ان دیوتاؤں کے خاص بندے ہیں جن کو انھوں نے اسی کام کے لئے منتخب کیا ہے۔ اب یہ نئے رسم و رواج کی طرف لازمی و مقدس بن جاتے ہیں۔ یہ قصہ زمانہ کو ابھی فراموش نہیں ہوا کہ والدین انبیاء کو قتل کرتے ہیں اور اولاد اپنی انبیاء کی قبروں کو مزار بنا کر پرستش کرتی ہے۔

عقل ایک اعلیٰ قانون کا انکشاف کرتی ہے۔

لیکن جس قدر افراد اپنے افعال میں رسم و رواج کے مفہوم کا لحاظ کرتے ہیں اور ان کے وجود کے علم کو اپنا دلیل راہ نہیں بناتے اسی قدر اخلاقی ترقی کا تصور از روئے علم الاخلاق اہم ہوتا جاتا ہے اور عملی آزادی کے بڑھنے کی وجہ سے اس کی اخلاقی ذمہ داری بڑھتی جاتی ہے، کیونکہ (۱) ممکن ہے ایک فرد کسی رواج کے معنی اس کی موجودہ صورت کے خلاف سمجھے یا اس کو کسی ایک رواج کی اہمیت دوسرے رواجوں سے زیادہ معلوم ہو اور یہ بھی نظر آئے کہ اس کے عمل میں ایسے رواج سد راہ ہوتے ہیں جو اخلاقاً بہت کم اہمیت رکھتے ہیں، اس قسم کے

غور و فکر کی بناء پر انسان چاہتا ہے کہ بعض اجتماعی عادتوں کو ترک کر دے یا اگر ترک نہ کرے تو ان میں کم از کم ترمیم کرلے، چونکہ اس قسم کی صورت حال اکثر پیش آتی رہتی ہے اس لئے فرد کو (۲) کم و بیش اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ مجھے مروجہ معیار کو اس وقت تک اپنے کردار کے لئے کافی نہ خیال کرنا چاہئیے جب تک اس سے میری اخلاقی عقل کو اطمینان نہ ہو جائے، رسم و رواج کی موجودگی سے ان کو ایک طرح کا سطحی حق تو حاصل ہو جاتا ہے، لیکن محض موجودگی ہرگز اخلاقاً قابل استناد نہیں ہو سکتی، ممکن ہے وہ رواج بذات خود غلط ہو جب یہ امکان ذہن میں آتا ہے تو افراد اپنی ذات کو اپنے افعال کا ذمہ دار خیال کرنے لگتا ہے۔

رواج کا یکسر تغیر۔ اس میں شک نہیں کہ رواجی سطح اب تک باقی ہے ایسا کبھی نہیں ہوا کہ عقلی اخلاق رواجی اخلاق سے بالکل علٰحدہ ہو گیا ہو، مثلاً عملی طور پر اکثر تاجر کاروبار کے بعض طریقوں کے اخلاق کے متعلق اپنے آپ کو کبھی پریشان نہیں کرتے تجارت کی دنیا میں یہی رسم و رواج ہے۔ اگر کسی شخص کو تجارت کرنا ہے تو اس کو رسم و رواج کی پابندی کرنا چاہیئے۔ اگر پابندی نہیں کر سکتا تو تجارت کو خیرباد کہنا چاہیئے۔ قانون، طب، سیاست، اخبار نویسی، خاندانی زندگی وغیرہ میں یہ نہایت ہی کثرت سے نظر آتا ہے، موجودہ اخلاق کی بنیاد رواجی اخلاق کی حیثیت سے آج تک باقی ہے لیکن پھر بھی اس زمانہ میں اور رواجی اخلاق کے زمانہ میں ایک فرق ضرور ہے، اس زمانہ میں کم از کم کچھ لوگ تو ایسے ہیں جو رواج پر اخلاقی نقطۂ نظر سے تنقید کرتے ہیں کچھ ایسے بھی ہیں جو اس میں تغیر و تبدل کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی وجہ سے جو مباحثے اور تحریکیں پیدا ہوئی ہیں ان سے ہر شخص متاثر ہے اور غلط رواج پر عمل پیرا ہونے کا خیال ہر شخص کو کچھ نہ کچھ پریشان کرتا ہے لہٰذا بعض لوگوں کا اپنے اوپر یہ فرض عائد کر لینا کہ وہ اصلاح و ترقی کے خیال سے مروجہ رسوم کا بنظر غور مطالعہ کریں گے، فکری اخلاق کی علامت ہے اور یہی اس امر کی دلیل ہے کہ رواج کے مقابلہ میں ضمیر کی حکومت قائم ہو گئی ہے، موجودہ زمانہ کی معاشرت میں جو لوگ اخلاقاً بڑی منزلت رکھتے ہیں وہ اپنے اندر تنقید و تبصرہ کی عادت پیدا کرنا، ذہن کو

تاثرات سے آزاد رکھنا، اجتماعی نظام کے معائب و محاسن کا احساس رکھنا، اپنا فرض سمجھتے ہیں ان لوگوں میں اپنے افعال پر موجودہ اجتماعی نظام کے لحاظ سے غور و فکر ذہن کی ایک مستقل عادت بن گئی ہے۔

معنی کی گہرائی

گو شعوری اخلاق کا مواد ابتدائی مدارج اور زندگی کے دوسرے دائروں سے حاصل ہوتا ہے مگر اتنا ضرور ہے کہ جب یہ تعقلات نسبتہً ذاتی و شخصی حالت کے ظاہر کرنے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں تو ان میں قدرتی طور پر ایک طرح کا تغیر واقع ہوتا ہے، مثلاً ان تعقلات کو لیجئے جو قانونی دائرہ سے ماخوذ ہیں۔ مکتب، حکومت و عدالت ہی کا طفیل ہے کہ انسان اب حق قانون اور ذمہ داری عدالت کا نام لیتا اور ان کا خیال کرتا ہے۔ ان اصطلاحات کو قانونی سے اخلاقی بنانے میں سب سے پہلے جس چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ہم عمل کو داخلی و ذہنی بنا لیں۔ انسان اپنے لئے ایک معیار مقرر کرتا ہے، اس کو قانون قرار دیتا ہے اپنے کردار پر اس کی رو سے حکم لگاتا ہے، اپنے نفس کو اپنے لئے جواب دہ قرار دیتا ہے اور عدل کی نیکی کی کوشش کرتا ہے۔ حکومت ان امور کے عمل میں لانے کے لئے چند آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ مقنن، قاضی، پنچایت، عمال یہ سب حکومت یعنی ایک منظم معاشرت کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ امر کہ ایک ہی شخص اپنے لئے مقنن، قاضی، پنچایت مدعی، مدعی علیہ سب کچھ ہو سکتا ہے اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ مرکب وجود ہے۔ اس میں جذبات اور اشتہائیں انفرادی اغراض بھی ہیں اور عقلی و اجتماعی فطرت بھی۔ فرد جماعت کی حیثیت سے صرف انفرادی اغراض ہی نہیں بلکہ قومی اغراض بھی تسلیم کرتا ہے۔ صاحب عقل کی حیثیت سے وہ صرف جذبات کے ہیجان کو محسوس نہیں کرتا بلکہ قانون کی پابندی اور فرض کی متابعت کرتا ہے۔ جمہوری حکومت کے ایک فرد کی حیثیت سے وہ اپنے اندر حاکمانہ و محکومانہ دونوں حیثیتوں کا وجود اور شخصیت کا اعزاز محسوس کرتا ہے۔ راست باز وہ ہے جس نے خدا یا انسان کے قانون کو اپنی زندگی کا داخلی قانون بنا لیا، اسی کا نام "اخلاقی قانون" ہے۔ لیکن اس عمل کو داخلی بنانے سے اس کے معنوں میں بھی گہرائی پیدا ہو جاتی ہے۔ حکومتوں اور

عدالتوں کا حلقۂ اقتدار محدود ہوتا ہے، اور ان کے فیصلے خطا سے لازمی طور پر بری نہیں ہوتے۔ یہ بعض اوقات بہت زیادہ نرمی سے کام لیتی ہیں، اور بعض اوقات حد سے زیادہ سختی کرتی ہیں۔ ضمیر سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ انسان کو اپنے ہر فعل کا علم ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ غایت و محرک عمل سب سے واقف ہے۔ اس کا اقتدار کامل اطاعت و فرماں برداری کا مدعی ہوتا ہے۔ قوانین حکومت وقت واجب العمل معلوم ہوتے ہیں۔ جب اخلاق کی عدالت عالیہ میں ان کی تحقیق و تفتیش ہو چکتی ہے اور صائب اور منصفانہ ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن اگر وہ ضمیر کے مخالف ہوتے ہیں تو ان کی پیروی سیاسی قوت کے جبر سے ہو سکتی ہے۔ تاہم جن لوگوں کا ضمیر بے لوث ہوتا ہے وہ بھی سمجھتے ہیں کہ ہم ان قوانین سے ایک "بلند تر قانون" کے تابع ہیں۔ دنیا کے مشہور ادبیات میں سے اکثر کا موضوع انسانی تجربے کی یہی بنیادی حقیقت ہے۔ "دو ہی چیزیں ایسی ہیں جن پر انسان جب کبھی غور کرتا ہے تو اس کا ذہن نئے استعجاب، و احترام سے بھر جاتا ہے، ایک تاروں بھرا آسمان دوسرا اخلاقی قانون"۔

اقتصادی دائرہ کے تعقلات کے معنی میں بھی اسی طرح عمق پیدا ہوا۔ اقتصاد کی دنیا میں وہی چیزیں اچھی اور انھیں کی قدر و قیمت ہوتی ہے جن کی لوگوں کو ضرورت ہوتی ہے۔ ضروریات کے پورا کرنے ہی سے انسان کو خیر و شر کے معنی معلوم ہوتے ہیں اور اسی سے وہ ایک نفع کا دوسرے نفع سے مقابلہ کرنا سیکھتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ علوم و فنون کی ترقی سے نسبتہً پائدار، معقول اور قوی منافع کے خارجی معیار قائم ہو جاتے ہیں۔ جب نفع کی سطح بلند ہو جاتی ہے اور اس کو اخلاقی معنی حاصل ہو جاتے ہیں، تو دو نئے عنصر پیدا ہوتے ہیں۔ اول تو افراد مختلف منافع پر غور کرتے اور ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کر کے اپنی حیثیت سے ان کی قیمت کا اندازہ کرتے ہیں۔ دوسرے اس طرح مختلف بھلائیوں اور ان خواہشوں کا جن کی تشفی کی یہ باعث ہوتی ہیں مقابلہ کرنے سے افراد کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ہم صرف جبلتوں اور خواہشوں کا مجموعہ نہیں بلکہ اس کے علاوہ کچھ اور بھی ہیں۔ انھیں معلوم ہوتا ہے کہ ہم بعض چیزوں سے دلچسپی لے سکتے ہیں، اور وہ دلچسپی

محض اتفاقی نہیں ہوتی۔ وہ اس کی قدروقیمت مقرر کرتے ہیں اور اس قدروقیمت کا اندازہ بھی کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ قدروقیمت کے نقاد اور اس کے بانی ہونے کی حیثیت سے خود ہماری قدروقیمت ان اشیاء سے زیادہ ہے جو جزوی طور پر خواہشوں کی تسکین کا باعث ہوسکتی ہے۔ انسان کی زندگی کی قدروقیمت اس کی مملوکہ اشیاء کی کثرت پر ہی نہیں ہوتی" زندگی گوشت سے زیادہ قیمتی ہے" یا یوں کہئیے کہ اخلاقی خیر تک مقصد، سیرت اور نیک نیتی تینوں چیزیں موجود ہوتی ہیں اور روزمرہ کی گفتگو میں صرف "رکھنا" نہیں بلکہ "ہونا" معلوم ہوتا ہے۔

جب ہم دوسروں کے متعلق حکم صادر کرتے وقت لفظ نیک استعمال کرتے ہیں مثلاً کہتے ہیں فلاں شخص نیک آدمی ہے تو اس وقت اس کی حالت مختلف ہوتی ہے۔ ممکن ہے یہ حالت طبقاتی احساس سے پیدا ہوئی ہو یا ان افعال کی تعریف سے جو ہمیں فوراً پسند آجاتے ہیں۔ اس حالت میں یہ لفظ نیک شریف عمدہ یا قابل قدر کے مثل ہوگا، اس قسم کے تمام تعقلات میں تغیر ہوتا ہے جس قدر یہ زبان خلق سے نکل کر اخلاقی اصطلاح بنتے جاتے ہیں معنی میں تغیر ہوتا جاتا ہے۔ ان سے اخلاقی اصطلاح کی حیثیت سے اول تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم محض خارجی افعال ہی کا نہیں بلکہ داخلی مقصد و سیرت کا لحاظ بھی کرتے ہیں دوسرے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم جو حکم لگاتے ہیں وہ کسی ایک طبقہ کے رکن یا محض صاحب جذبات و احساسات نہیں بلکہ صاحب عقل و معاشرت ہونے کی بنا پر حکم لگاتے ہیں۔ اس لحاظ سے ہمارے اخلاقی احکام ایک عام معیار کے مطابق ہوتے ہیں۔ طبقہ کے احکام عام معیار کے مطابق نہیں ہوتے بلکہ اس میں طبقہ کا لحاظ کیا جاتا ہے۔

(۳) اجتماعی و انفرادی مقاصد کا اختلاف

اجتماعی نظام سے کنارہ کشی

عقل کی ترقی سے جماعت و فرد کے مابین ایک قسم کا اخلاقی اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ ضمیر کا یہ فرض ہے کہ اجتماعی رسم درواج پر

تنقید کرے ان کی ترویج کی وجہ دریافت کرے اور ان کی ظاہری شکل و صورت پر نہیں بلکہ اصل اور روح پر عمل پیرا ہو۔ لیکن وہ بعض اوقات اپنے اس فرض سے تجاوز کر جاتا ہے اور محض داخلی و شخصی اخلاق کا دعویٰ کرتا ہے جو اجتماعی زندگی کے حالات سے اس قدر علیحدہ ہوتا ہے کہ رسم و رواج صحیح اخلاقی قیمت سے بالکل معرا معلوم ہونے لگتے ہیں ایسے موقع پر یہ خیال پیدا ہو جاتا ہے کہ نسخۂ اخلاق ایک بالکل وجدانی شئے اور صرف ضمیر پر منکشف ہوتا ہے اجتماعی حالات سے اس کو نہ مواد بہم پہنچتا ہے اور نہ صورت۔ اخلاقی و اقتصادی، قانونی و رواجی کے مابین جس امتیاز و تفریق کا ذکر آچکا ہے اس کو بالکل کامل سمجھ لیا جاتا ہے۔ رسوم و نظامات ان اخلاقی مطالبات کے لحاظ سے خارجی اور غیر متعلق ہی نہیں بلکہ مخالف معلوم ہونے لگتے ہیں جن کا احساس نصب العینی یا شخصی نقطۂ نظر سے ہوتا ہے۔ اخلاق کا اس طرح کا تعقل بالعموم ایسے زمانوں میں ہوتا ہے جب زندگی کے مختلف معیاروں اور طریقوں میں تصادم کی وجہ سے ان رسموں کے علاوہ جو قوت و حکومت سے منوائے جاتے ہیں اور سب باقی محو و منتشر ہونے لگتی ہیں۔ اس قسم کی حالت رومی شہنشاہی کے ابتدائی زمانہ میں تھی جب پہلے پہل حکومت باقاعدہ طور پر اپنے مقامی حدود سے باہر نکلی تو اسے انھیں حالات سے دوچار ہونا پڑا اس وقت سلطنت مخالف و ناموافق دیوتاؤں، عقیدوں، معیاروں اور رسم و رواج کا ایک جوش زن مجموعہ بنی ہوئی تھی، اس برہمی و اختلال عام کے دور میں خارجی نظم رومی قانون اور رومی انتظام کی بدولت قائم رہ سکا۔ لیکن شخصی اغراض و مقاصد اور طرز عمل کی تعیین تمام افراد بذات خود کرتے تھے۔ عیسائی رواقیہ ابیقوریہ تینوں سیاسی نظام کو اخلاقی نظام سے علیحدہ اور ایک اعتبار سے اس کے مخالف قرار دیتے ہیں۔ لوگ شخصی شعور کی طرف کنارہ کش ہو جانا چاہتے ہیں۔ بعض صورتوں میں اس کنارہ کشی کے خیال کو اس قدر ترقی ہوتی ہے کہ لوگوں کو یہ خیال پیدا ہونے لگا کہ راست بازی اور دینداری صرف ترک دنیا کر کے جنگلوں میں زندگی بسر کرنے یا ہم خیال لوگوں کی علیحدہ جماعتیں قائم کر کے یکجا رہنے سے حاصل ہو سکتی ہے غرض سب کی سب

رائج الوقت اجتماعی معیاروں اور عادتوں سے ذہنی و اخلاقی کنارہ کشی کی تعلیم دیتے تھے۔

انفرادی آزادی

بعض حالتوں میں آزادی کا شعور ہوتا ہے۔ نئے شخصی حقوق کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ فعلیت کے نئے طریقے اور لذت کی نئی قسمیں ایجاد ہوتی ہیں۔ انسان کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب میں اپنی آپ غایت ہوں مجھ میں جو ہیجانات اور استعدادیں موجود ہیں وہ مقدس ہیں اور یہی میرے عمل کے لئے حقیقی قانون بن سکتی ہیں۔ جو شئے ان شخصی قوتوں کے کامل عمل کو محدود کرتی ہے اور شخصی خواہشوں کو دباتی ہے وہ جبری اور از روئے اخلاق خلاف فطرت ہے۔ مروجہ اجتماعی نظامات ممکن ہے کہ عملی طور پر ناگزیر ہوں لیکن اخلاقاً ان کو قابل استحسان نہیں سمجھا جاسکتا۔ شخصی تشفی کے لئے ان کا استعمال یا ان کی اصلاح ہوسکتی ہے۔ جس طرح سے بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اجتماعی و معاشرتی حالات اعلیٰ اخلاق کی بجا آوری سے مانع ہوتے ہیں اسی طرح سے بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہ ہمارے جائز حقوق کے حاصل کرنے میں مانع آتے ہیں۔

اجتماعی معیارات و مقاصد میں انقلاب

بعض انتہائی صورتوں میں انسان کو حقیقی فرائض یا اصلی حقوق کی بنیاد پر یہ خیال ہوسکتا ہے کہ اصول معاشرت کو اخلاق سے کوئی تعلق نہیں یا یہ اصول اخلاق کے لئے ناموزوں اور غیر مناسب ہیں۔ اخلاقی زندگی دراصل ایک انفرادی معاملہ ہے اگرچہ بظاہر یہ اجتماعی حالات میں بسر ہوتی ہے۔ لیکن دراصل مخالفت اجتماعی تعلقات سے نہیں ہوتی بلکہ نظامات و رواجات سے ہوتی ہے، جن کو انسان ناکافی خیال کرتا ہے۔ بس موجودہ اجتماعی اصول سے انسان کو خواہ اس بنا پر مخالفت ہو کہ اس کے نصب العین اس قدر بلند ہیں جن کی جماعت متحمل نہیں ہوسکتی یا اس بنا پر کہ ان ذاتی و شخصی دعوؤں کے لئے اس میں حصول کا موقع نہیں ملتا، بہر حال یہ اجتماعی عادتوں کے بدلنے اور نئی عادتوں کے قائم ہو جانے کا باعث ہوتی ہے۔ فطری اخلاق ترقی کن جماعت کی علامت ہے جس طرح رواجی اخلاق جامد و ساکن جماعت کا نشان ہے۔ معیاروں کی ترمیم و اصلاح اسی طرح ہوسکتی ہے کہ

ان پر غور کیا جائے۔

خانقاہ نشین عیسائی بظاہر اجتماعی زندگی سے کنارہ کش ہو جاتے تھے، مگر اس پر بھی مکمل جماعت اور خدائی حکومت کے قائل تھے۔ یہ نصب العین ایک حد تک موجودہ نظام کی اصلاح کے لئے دلیل راہ ثابت ہوا۔ رواقیہ موجودہ معاشرتی تعلقات کو غیر ضروری خیال کرتے تھے، ان کا نصب العین عام وہمہ گیر قومیت تھا۔ ان کی آرزو تھی کہ سارا عالم ایک شہر کے مثل ہو اُس پر ایک عام قانون حکومت کرے اور ہر صاحب عقل اس میں حاکم اور محکوم ہو، اس خیال کی بدولت ایک حد تک ان عدالتی اور انتظامی نظامات کا نشو ونما ہوا جو ان مقامی رسوم رواجات، قوانین اور معیارات سے زیادہ عالمگیر اور منصفانہ ثابت ہوئے جنھیں ان نظامات نے مٹا دیا تھا۔ ابیقوریہ کا نصب العین دوستی تھا۔ اسی بنا پر انھوں نے ایسے ہم خیال لوگوں کی انجمنیں قائم کیں جن کی یکجائی کا باعث نہ رائج الوقت قانون یا عقل کے عام قانون کی حمایت تھی اور نہ مذہبی خیالات واعتقادات کی یکرنگی بلکہ اس کا سبب محض دوستی اور باہمی میل جول تھا۔ یوں از سر نو اجتماعی تغیر کے نئے مرکز پیدا ہو گئے۔

(۴) اس کے اثرات افراد کی سیرت پر

عام اثرات۔ گذشتہ فصل میں جن خاص اختلافات کا ذکر کیا گیا ہے، جب ان کو خاص تغیر یعنی خیال وعمل کی آزادی ذاتی ملکیت کے محرک، قوت ولذت کی سہولتوں کے ساتھ ملا کر دیکھا جاتا ہے تو وہ اختلافات سمجھ میں آجاتے ہیں جن کا آغاز باب میں ذکر کیا گیا ہے۔ ایک طرف تو اکتساب قوت ودولت اور احساس وانتہا کے ہیجان وتشفی کی فطری خواہش موجود ہے جو اپنی تشفی سے اور بڑھ جاتی ہے۔ دوسری طرف اخلاق ہیں، روز بروز امتیاز وتفریق پیدا ہوتی جاتی ہے، جو انسان کو خارجی نظام اخلاق سے آزاد کرتی جاتی ہے اور اس کو اس

امر پر مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنے پیروں پر کھڑا ہو، ورنہ گر پڑے۔ اس موقع پر یہ بات ذرا غور سے دیکھنا چاہیئے کہ جن امور کا گزشتہ فصل میں ذکر کیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک کا عمل کیسے ہوتا ہے۔

(۱) اخلاقی پہلو کو ایک جداگانہ عنصر کی حیثیت سے زندگی کے اور پہلوؤں سے علٰحدہ کر لینے کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بعض کم سنجیدہ اور کم ہمدردِ طبیعت رکھنے والے افراد ادنیٰ و آوارہ زندگی بسر کرنے لگتے ہیں، ایسی وضع، اجتماعی فرائض تفریح یا "تہذیب" جو سنجیدہ حقیقت سے عاری ہو، وہ تجارت یا سیاست جس میں اجتماعی فوائد بالکل ملحوظ نہ رکھے گئے ہوں بجا مشغلہ خیال کی جانے لگتی ہے "خوش باش" و "شریف" کو اب اپنے طبقہ کو دوسروں سے ممتاز کرنے کے لیئے پیشۂ جنگ اختیار کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اب اس کو ایک ایسی جماعت مل جاتی ہے جو کسی طرح قوم کے لیئے مفید ہونا نہیں چاہتی بلکہ سیر و شکار میں اپنا وقت صرف کرتی ہے۔ ممکن ہے کہ اب ایک قانون، معاشرت کے مختلف و بے شمار مطالبات میں اس قدر منہمک ہو گیا، اس کو کبھی اس امر پر غور کرنے کا موقع میسّر نہ آئے کہ وہ کیسی لاحاصل زندگی بسر کر رہی ہے۔

(۲) چونکہ ضمیری اخلاق کو اپنے تسلسل کے لیئے تفکر، ترقی اور عمیق تر مفہوم کی ضرورت ہوتی ہے اس لیئے ظاہر ہے کہ اکثر لوگ کیوں اخلاقی مفہوم کے سمجھنے سے قطعاً قاصر رہتے ہیں۔ وہ یا تو قرار واقعی کوشش نہیں کر سکتے یا عادت کا ترک کرنا ان کے لیئے محال ہوتا ہے۔ رواجی اخلاق میں صرف رسم و رواج کا مشاہدہ کر کے ان پر کاربند ہونا کافی ہوتا ہے، جب رسم و رواج کی محض صورت رہ جائے اور حقیقت مفقود ہو جائے جب محض عادتیں باقی رہیں لیکن ان کی وجہ فراموش ہو جائے تو اخلاقی اندازہ پیدا کرنے کے لیئے اعلیٰ درجہ کی بصیرت اور قوی محرک کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا جب شخصی ماحول یا عام اقتصادی و اجتماعی حالات میں تغیر ہوتا ہے تو اکثر لوگ ان کے اصولوں کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ وہ یا تو قدیم فضائل و محاسن ہی پر

اکتفا کرتے ہیں یا ایک نسل پہلے کی راست بازی و دیانت کو اپنا مسلک قرار دیتے ہیں، یہ معتاد بے تکلیف اخلاق بسا اوقات ایسی نیکی و راستبازی کے مرادف ہوتا ہے جس کا موجودہ حالات سے کبھی تصادم نہیں ہوتا۔ ایسا شخص جو اپنے آپ کو اس بنا پر دیانت دار سمجھتا ہے کہ وہ نظامات کی خلاف ورزی نہیں کرتا، یا قدیم طریقوں سے لوگوں کو دھوکے نہیں دیتا وہ نقلی چیزوں اور دھوکے کے مال کی تجارت کو دیانت کے خلاف نہ سمجھے گا۔ یہی حال اس جماعت کا ہے جو آتشیں و غیر آتشیں اسلحہ مثلاً خنجروں اور بم کے گولوں سے تو قتل کو مذموم سمجھتی ہے لیکن آہنی مشینوں اور کوئلہ کی کانوں کے حوادث سے اپنے آپ کو بالکل بے تعلق سمجھتی ہے۔

(۳) فکری اخلاق میں جماعت سے جو تصادم ہوتا ہے اس کی بنا پر بعض تو عام سطح سے بہت زیادہ پستی میں چلے جاتے اور بعض بلند ہو جاتے ہیں۔ عام اخلاقی نظام پر تنقید سے انسان پیغمبر بھی بن سکتا ہے اور فلسفی (زاہد خشک م) بھی۔ عملی ردعمل سے بعض لوگ مصلح بھی بن سکتے ہیں لیکن زیادہ تر آوارہ گرد عیاش بن جاتے ہیں۔

وہ خرابیاں جو تمدنی سطح پر پیدا ہوتی ہیں۔

تمدن کے ساتھ خرابیاں بھی بڑھتی جاتی ہیں۔ کچھ تو اس سے خرابیوں کے مواقع بڑھ جاتے ہیں اور کچھ اس سے اجتماعی بندشیں کمزور ہو جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور وجہ بھی ہوتی ہے۔ جب انسان کسی فعل کو اس کے اصلی اور فطری تعلقات سے علیحدہ کر کے اس پر خصوصیت کے ساتھ توجہ کرتا ہے تو کل نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ جو عمل پہلے مفید معلوم ہوتا تھا اب مضر معلوم ہونے لگتا ہے۔ جوش اور ہیجان کی خواہش ایک حد تک معمولاً ہوتی ہے۔ شکار و جنگ و تاجر کی مہمات یہ ایک مفید نتیجہ عمل کا کام دیتی ہے۔ جب جوش اور ہیجان کی خواہش مقصود بالذات ہو جاتی ہے تو اس کا نتیجہ قمار بازی و شراب خواری کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ جنسی جذبات و میلانات میں اس لئے قوت لذت رکھی گئی ہے تاکہ بقائے نسل ہو سکے لیکن جب اجتماعی ماحول سے علیحدہ

کر کے ان کو مقصود بالذات قرار دے لیا جاتا ہے تو یہ عیاشی بے حیائی اور ہرزہ گردی کا باعث ہو جاتی ہیں۔ حرص و پرخوری بھی اسی قانون کی مثالیں ہیں۔ جب رومیوں کے اندر لڑائی کا جذبہ فنا ہو گیا تو سپاہی کے تمام شے بھی ذلیل اور بزدلانہ بن گئے۔ برتر و بہتر کی خواہش بھی ممکن ہے محض دوسری دنیا کی خواہش بن کر رہ جائے، جو اس دنیا کو اپنے شر اور بدبختی ہی کی حالت پر چھوڑ دے۔ جس قسم کی تصویریں بیلزاک نے اپنی تمثیل موسومہ "طربیہ انسانی"[1] میں کھینچی ہیں ان سے جدید تمدن کے امکانات اس طرح سے ظاہر ہوتے ہیں کہ اگر بیان کے ذریعہ ان کے سمجھانے کی کوشش بھی کی جائے تو اس قدر خوبی سے سمجھ میں نہ آئے۔

متمدن جماعت میں ایک ایسا مخرب اخلاق عامل موجود ہوتا ہے جس کا قدیم زندگی میں نام و نشان نہیں ہوتا۔ چونکہ معایب میں خاص طور پر کمال حاصل کیا جاتا ہے اور ان پر عمل درآمد ہوتا رہتا ہے اس لئے ان میں اقتصادی و سیاسی مفاد کی حیثیت پیدا ہو جاتی ہے۔ بری خواہشوں کو پورا کرنے کے لئے بڑی بڑی رقمیں صرف کی جاتی ہیں۔ مالی اغراض کی بنا پر یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان خواہشوں کو جہاں تک ممکن ہو تیز کیا جائے، یوں ایک طرح کی باقاعدہ تجارت شروع ہو جاتی ہے۔ سرکاری عہدہ دار خلاف قانون افعال سے جو فائدہ اٹھاتے ہیں، وہ انتخابات کے لئے عظیم الشان سرمایہ کا کام دیتے ہیں۔ جو لوگ اس کاروبار میں شریک یا اس سے مستفید ہوتے ہیں ان کی رائیں اس شخص کو مل سکتی ہیں جو قانون کے مقابلہ میں ان کی حفاظت کا ذمہ لیتا ہے۔

ابنائے جنس کے ساتھ تعلقات

خودغرضی و بے انصافی کے محرکات و موانع کا غالباً گزشتہ باب میں پوری طرح سے ذکر کیا جا چکا ہے جس قدر انفرادیت و تفکر کا عام عمل ترقی کرتا جاتا ہے اسی قدر

[1] Comedri Humanic

انصاف و ناانصافی سے بے اعتنائی کرنا بلکہ غیر منصف بن جانا آسان ہو جاتا ہے
جب سب کے سب مشترک زندگی بسر کرتے ہوں تو دوسروں کے ساتھ
ہمدردی کرنا ان کے محرکات و ضروریات کو سمجھنا اور اپنے آپ کو ان کی جگہ
پر رکھ کر ان کی حالت کا قیاس کرنا آسان ہوتا ہے۔ جب کہ دار خارجی
ہوتا ہے تو سب ایک عام معیار کے مطابق رہ سکتے ہیں۔ شتکاریں سب
حصہ دار ہوں گے۔ اگر کسی کی ملکیت ہے تو ملکیت کا احترام کیا جائے گا۔
مذہبی رسوم کی پابندی کی جائے گی لیکن جس قدر معیار داخلی ہوتا جاتا ہے۔
اسی قدر ہوشیار اور قسی القلب لوگوں کے لئے ہمدردی دشوار ہوتی جاتی ہے
جب کسی کے ساتھ وہ مہربانی کی کوشش کرتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے گویا وہ
اس کے حال پر بہت ہی شفقت و کرم فرما رہے ہیں۔ شریف رذیلوں سے مل کر
اپنے دامن کو آلودہ کرنا نہیں چاہتے۔ دولت مند و بلند حوصلہ شہری سیاست
میں شرکت سے انکار کرنے لگتے ہیں۔ جن لوگوں کو شریفانہ تربیت و دولت
یا تعلیم حاصل ہوتی ہے انھیں جاہل مزدوروں میں تہذیب و اخلاق مفقود
نظر آتا ہے، اور وہ یہ کہنے لگتے ہیں کہ عوام کے ساتھ ہمدردی کرنا محض تضییع اوقات
ہے۔ وہ طبقاتی اصطلاحات جو بعد میں اخلاقی قانون بن جاتی ہیں
اسی رویہ کی مثالیں ہیں۔ آخر کار قیام آزادی و حقوق کا اخلاقی عمل حقوق طلبی
کی طرف لوگوں کا رجحان پیدا کر دیتا ہے اور لوگ یہ کہنے لگتے ہیں کہ ہم اپنے
حقوق کی نگہداشت کرتے ہیں دوسرے اپنے حقوق کی حفاظت کریں۔
کانٹ کا مقولہ ہے کہ "چونکہ اخلاق ایک ذاتی و شخصی معاملہ ہے اس لئے میں
اپنے پڑوسی کی ترقی کے لئے کچھ نہیں کر سکتا" اس مقولہ کی علم اخلاق میں وہی
حیثیت ہوگی جو علم سیاست میں انفرادی افعال کے ساتھ حکومت کی طرف
سے عدم تعرض کے اصول کی ہوگی، اور گو کانٹ نے اس کو پورا نہ کیا مگر اس میں
شک نہیں کہ یہ عقلی اخلاقیت کا بالکل فطری نتیجہ ہے۔ "کیا میں اپنے بھائی کا
نگہبان ہوں"؟ یہ سوال گروہی اور روایتی زندگی میں نہیں بلکہ فکری اخلاق
ہی میں پیدا ہو سکتا ہے۔

و تعمیری قوتیں۔ تخریبی عوامل پر ہم بالتفصیل بحث کر چکے ہیں، یہ بحث ہم نے اس لئے نہیں کی تھی کہ تمدن لازمی طور پر زیادہ خراب ہی ہوتا جاتا ہے بلکہ گزشتہ ابواب میں چونکہ ترقیوں کا ذکر کیا جا چکا ہے اس لئے تصویر کے دوسرے رخ کی طرف اشارہ کرنا ضروری تھا۔ اگر ہم خرابیوں کا ذکر نہ کرتے تو اس سے یہ ظاہر ہوتا کہ اب کوئی حل طلب مسئلہ باقی نہیں رہا۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ارتقاء بالکل ایک ہی سمت میں ہوتا ہے تو زندگی میں کوئی اہمیت باقی نہ رہے۔ نئی دشمنوں اور نئی خرابیوں کے دباؤ سے اخلاقی سیرت کا نشو ونما اور اخلاقی ترقی ہوتی ہے، انفرادیت، تن پروری اور ذاتی ملک کی خواہش کی بنا پر حکومتیں اور عدالتیں قائم ہوتی ہیں جو غریب و امیر کے حقوق کی حفاظت کرتی ہیں۔ تعیش و نمائش سے صرف زہد و رہبانیت ہی عالم وجود میں نہیں آتی جو یہ کہتی ہے کہ خواہشوں کا پورا کرنا شر میں داخل ہے بلکہ ان سے زندگی کے اصل مفہوم کا بھی انکشاف ہوا۔ ان کے ذریعہ سے عام عدالت کا مطالبہ بڑھ گیا۔ بیماروں اور مفلسوں کی اعانت ضعیفوں، محتاجوں اور قیدیوں کی امداد اور صدہا نیک کاموں کے لئے ہزاروں انجمنیں قائم ہیں جو لوگوں کو دوستانہ تعاون کے لئے جمع کرتی ہیں۔ اس امر کا روز افزوں مطالبہ کہ قانون سازی میں نئے عواطف عدالت کا لحاظ کیا جائے اس تعمیری عمل کا ایک جز ہے۔ اب جبکہ تمام فنون اور تمدن کے تمام ثمرات روز بروز انفرادی محنت اور ہنر کے نہیں بلکہ اجتماعی محنت و ذہانت کے نتائج ہوتے جاتے ہیں جب کہ شہری زندگی اس بات کی متقاضی ہو رہی ہے کہ لوگوں میں باہمی احتیاج زیادہ ہو، جب کہ اختلاف حالات کو خود علم اور وسائل علم کی ترقی واضح تر کئے دیتی ہے تو ثمرات زندگی کا کامل طور پر اجتماعی استعمال اور بھی ناگزیر و لازمی ہو جاتا ہے، یہ جذبات کی بنا پر نہیں بلکہ ضرورت اس بات کی داعی ہے کہ اجتماعیت بڑھتی جائے۔

(۵) اخلاقی امتیاز و اجتماعی نظام

جس تحریک کا ہم نے ذکر کیا ہے اس میں دو عمل ساتھ ساتھ ہو رہے تھے

(۱) ابتدائی گروہ جس کی ایک طرف خاندانی اور دوسری طرف اقتصادی، سیاسی، مذہبی، تعلیمی اور اخلاقی حیثیت تھی اب فنا ہو رہا تھا اور اس کی جگہ چند متمایز نظامات لے رہے تھے جن میں سے ہر ایک کی خصوصیت علٰحدہ تھی (۲) اخلاق جس میں پہلے غور و فکر کی اس قدر کم گنجائش تھی کہ وہ ہر رسم و رواج میں سما سکتا تھا اب زیادہ تر شخصی اور ذہنی ہو گیا تھا۔ اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ بعض پہلے سے زیادہ سوچ سمجھ کر اور ارادی طور پر اخلاق کو اجتماعی تعلقات میں داخل کرنے لگے جس سے ان کی سطح بلند ہو گئی اور بعض اجتماعی نظام کے علٰحدہ علٰحدہ حلقوں سے متاثر نہ ہوئے بلکہ جو کچھ اخلاق ان میں تھا اس کو بھی کھو بیٹھے اور یوں تمام اخلاقی قیود سے آزاد ہو گئے۔ اس کی بعض مثالیں ہم نہایت ہی اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں کیونکہ تفصیلی بحث حصۂ سوم میں آئے گی۔

خاندان خاندان کی تعیین زیادہ تر مرتبہ کے لحاظ سے ہوتی تھی جب یہ ایک سیاسی معاشی و مذہبی وحدت کی حیثیت رکھتا تھا تو اس وقت اس کو ایک بڑی مدد حاصل تھی لیکن اس امداد کو خاندان کے اصل مقصد و غایت سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ جب دیگر عناصر کو اس سے جدا کر لیا گیا اور خاندان کو ارادی بنیاد پر قائم کیا گیا اس وقت اس کی اصلی اہمیت ظاہر ہوئی۔ زن و شو کی باہمی تکمیل و محبت اور بچوں کے ساتھ شفقت و جاں نثاری کو تنہا وہ تمام بار برداشت کرنا پڑا جو پہلے متعدد تعلقات پر منقسم تھا۔ اس اصول پر جو خاندانی زندگی کی اعلیٰ قسمیں پیدا ہوئی ہیں وہ یقیناً قدیم صورتوں سے کہیں بہتر ہیں، لیکن انتخاب و پسندیدگی کی شادی کی دشواریاں بھی ظاہر ہیں جب انسان نہ شخصی محبت کا طالب تھا اور نہ اس کا دم بھرتا تھا یا جب بیع و شرا کے ذریعہ شادی ہوتی تھی تو اس وقت ممکن ہے ایسی شادی میں وہ تمام فوائد موجود ہوں جو اس زمانہ کی ذہنی و تمدنی حالت میں حاصل ہو سکتے تھے، جب اس رشتہ کی اصل خصوصیت صرف رضا و محبت ہی رہ گئی تو ان دونوں کے بغیر شادی (گو اس کو کتنا ہی مقدس و محترم کیوں

نہ بنا دیا جائے) لازمی طور پر اخلاقی تنزل کے مرادف ہوگی، اگر فریقین کی پسندیدگی کو اس تعلق کی بنیاد قرار دیا جائے تو اس میں یہ دقت پیش آتی ہے کہ اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ ارادہ کافی طور پر مستقل و مضبوط ہے اس پر پوری طرح سے غور بھی کرلیا گیا ہے اور جذبۂ محبت اس قدر گہرا ہے کہ یہ اس تعلق کو دائمی بنا دینے کے لئے قدیم زمانہ کی تمام تدابیر سے بے نیاز کردے گا۔ خاندان کے علیحدہ ہو جانے سے اولاد کے متعلق جو ذمہ داری بڑھ جاتی ہے، وہ مضر بھی ہوسکتی ہے اور مفید بھی۔ کیونکہ جہاں وحشی اقتصادی اسباب کی بنا پر اپنی اولاد کو مار ڈالتے تھے وہاں شاید کبھی کسی وحشی خاندان نے کم سنی کی مزدوری کی نسبتاً شائستہ خودغرضی و سنگدلی کو روا رکھا ہو، جسے جدید جمعیت جائز رکھتی ہے۔

اقتصادی و صنعتی پہلو

جب اقتصادی پہلو خاندانی، مذہبی اور بعض کے نزدیک اخلاقی پہلو سے بھی علیحدہ ہوگیا تو اس پر سے بعض سخت قیدیں اٹھ گئیں، اس نے اپنی بعض اخلاقی پیچیدگیوں کو سلجھایا، اقتصادی تعلقات کی بنا پر دیانتداری، قول کی پابندی، سیرت کا تسلسل و ثبات یہ امور پیدا ہوئے جو اخلاقی نقطۂ نظر سے اہم ہیں مثلاً جدید تجارت ترک مے خواری کا ایک مؤثر ذریعہ ہے، یہ ان مجالس سے کہیں زیادہ کارگر ہے جو ترک مے نوشی کی تعلیم کے لئے قائم کی جاتی ہیں۔ اقتصادی و صنعتی عمل کے اور فوائد بالکل ظاہر ہیں لیکن تجارت کے لئے جس قسم کی دیانت کی ضرورت ہوتی ہے وہ بالکل اصطلاحی اور محدود ہوتی ہے، بعض چالتوں میں سامان تجارت میں آمیزش اس دیانت کے منافی نہیں ہوتی۔ علیٰ ہٰذا سرکاری عہدہ داروں کے ساتھ ناجائز معاملات اس کے منافی نہیں ہوتے۔ فوائد کا اندازہ جب صرف مالی بنیاد پر کیا جاتا ہے تو دائرۂ عمل کا ایک بڑا حصہ اخلاقی بندش سے آزاد ہو جاتا ہے۔ یہ اصول کہ تجارت تجارت ہی کی طرح ہوسکتی ہے ہر ایسے فعل کو جائز کر دیتا ہے جو تجارتی معیار کے اعتبار سے ساقط الاعتبار نہیں ہوتا۔ اگر اخلاقی نسبت، ناہمیٔ اور مزاحمت سے برابر کام نہ لیا جاتا رہے تو کیا عجب ہے کہ تمام غایات و معیارات اقتصادی

مذہب ہی بن کر نہ رہ جائیں۔

قانون حکومت۔ ان وظائف کو رشتہ داری کے تعلق سے علیحدہ کر لینے کے یہ معنی ہیں کہ افراد میں فرض واقتدار اور حقوق آزادی کا شعور بتدریج پیدا ہو گیا ہے، ان کی علیحدگی سے قانون کی ہمہ گیری وناطرفداری قائم رہ سکتی ہے۔ قانون کی ہمہ گیری ایک ایسی شئے ہے جس سے اس امر کا یقین ہو سکتا ہے کہ حاکموں اور قاضیوں کی ذہانت و نیت کے تغیرات کے باوجود جماعت کے حکم کی تعمیل ہو سکے گی۔ اخلاق وقانون کی باہمی تفریق سے نفع ونقصان دونوں ہوتے ہیں۔ خارجی افعال کی ایک خاص قسم کو جسمانی قیود وتکلیفات کے لئے علیحدہ کر لینے کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ داخلی خیال اور مقصد کے بڑے حصہ کو آزاد اور ذہنی معیارات و قیود کو کردار میں بہت ہی راسخ ہو جانے کا موقع دیا جا رہا ہے۔ آزادی خیال و اعتقاد اور اخلاص وکامل ذمہ داری اس تفریق کے طالب ہوئے ہیں، لیکن اس کے معنی یہ بھی ہیں کہ ایک ایسے عام قانون کو ممکن کیا جا رہا ہے جو اگرسب سے زیادہ روشن خیال اور عادل ضمیر کی سطح تک نہیں پہنچتا تو ادنیٰ ضمیر کی سطح سے یقیناً بہت بلند ہوتا ہے کسی حکم کو ایک عام قانون بنا دینے سے خود سیرت بلند واستوار ہو جاتی ہے اور یہ صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے جب انفرادی کردار کے داخلی پہلو کو الگ کر دیا جائے۔

قانون اور انصاف کے مابین کثیر الوقوع تقابل نے حقائق واقعی پر اصطلاحی امور کو ترجیح دیدی، وہ قدامت پسندی جس کی وجہ سے اکثر وکلاء کو قدیم وحشیانہ رسم ورواج کے محافظ کہتا تھا اور سب سے زیادہ کامیابی جو قانون کی مدد سے ہر طرح کے ظلم استحصال بالجبر طبقاتی استفادہ حتیٰ کہ عدالتی قتل کے جواز میں سہولت میں حاصل ہوئی ہے، یہ امور مسلسل اس خیال کی تصدیق کرتے رہتے ہیں کہ تمام نظامات کے اندر دونوں طرح کے امکانات موجود ہیں، دیگر امور میں حکومت کے اندر بھی اسی قسم کے امکانات نظر آتے ہیں۔ ابتداءً رعایا کو جبر وظلم سے اپنی حفاظت کرنا پڑتی تھی لیکن اب

سیاسی مشین سے ذاتی مفاد کے لئے کام لیا جاتا ہے، دائمی بیدار مغزی صرف آزادی نہیں بلکہ ہر اخلاقی نفع کی بھی قیمت ہے۔

مذہبی زندگی۔ جب مذہب رشتہ دارانہ، اقتصادی و سیاسی تعلقات کی متابعت سے آزاد ہو جاتا ہے تو اس کو نسبتاً زیادہ شخصی وانفرادی بن جانے کا موقع ملتا ہے۔ جب انسان کا مذہبی رویہ پیدائشی طور سے متعین نہیں ہوتا، جب عبادت اقتصادی اغراض سے اس قدر وابستہ نہیں ہوتی، جب صرف مذہبی بے تعصبی نہیں بلکہ مذہبی آزادی بھی موجود ہوتی ہے، تو مذہب کا مفہوم شخصی و روحانی حیثیت سے نظر آتا ہے۔ رشتہ و قرابت کا خیال لاہوتی اخوت کے درجہ تک ترقی کر جاتا ہے، اب اس امر کا یقین آنے لگتا ہے کہ حضرت ایوبؑ خدا کی اطاعت بے غرض کیا کرتے تھے، ایمان اور تزکیۂ قلب مجسٹریٹوں یا قانونوں کے ذریعہ سے حاصل نہیں ہو سکتا۔

مذہب کا عام ہو جانا بھی کچھ کم مفید بات نہیں جس حد تک مذہب کا گروہ سے تعلق ہوتا تھا اس حد تک یہ یہودی و غیر یہودی، یونانی و وحشی اپنے گروہ اور دوسرے گروہوں کے مابین امتیاز پر زور دینے کی طرف مائل ہوتا تھا لیکن جب اس گروہی مذہب کی جگہ عام مذہب نے لی تو اسرائیلی حکومت کی جگہ خدائی حکومت کا تعقل پیدا ہوا۔ اب اخوت خاندان اور قوم کے حدود سے تجاوز کرنے لگی۔ قرون وسطی کے پرآشوب زمانہ میں قوی کو قابو میں رکھنے میں اور بے سر پیکار قبائل و اقوام کی دشمنی کے کم کرنے میں کلیسا نے بڑی کوشش کی "خدائی امن" صرف ایک دور دست نصب العین کی علامت نہ تھا، بلکہ یہ درحقیقت امن و سکون کا باعث تھا، اس میں شک نہیں کہ سب کو ایک مذہب کے پابند کرنے میں جبر سے کام لیا گیا، لیکن جس قدر یہ تعقل واضح ہوتا گیا کہ مذہب ایک روحانی تعلق کا نام ہے اسی قدر یہ رجحان بڑھتا گیا کہ مذہب کو منتشر کرنے والی کے بجائے ایک متحد کرنے والی قوت ہونا چاہیئے اگر کوئی مذہب عالمگیر ہوگا تو اس کی وجہ اس مذہب کی عالمگیر

کشش ہوگی اور جس حد تک اس میں عالمگیر کشش ہوگی اسی حد تک علوم وفنون کی طرح اس کی عالمگیر پیروی بھی ہوگی۔

مذہب واخلاق میں کب سے امتیاز ہوا، اس کا سُراغ لگانا دشوار ہے کیونکہ اخلاق کے اکثر خصائص کی وضاحت مذہب ہی کے ذریعہ سے ہوتی ہے، اخلاق کا داخلی اور ارادی پہلو قانون اور عام رائے سے ممتاز اور علحدہ ہوتا ہے لیکن یہ پہلو اکثر اوقات حاضر وناظر خدا کے تعقل سے ترقی کرتا ہے، انسان تو ظاہر کو دیکھتا ہے لیکن خدا دل پر نظر رکھتا ہے اس خیال کی نمائی ادبیات میں دینا فن افلاطون اور شکسپیر کے یہاں نظر آتی ہے، ادنیٰ اور اعلیٰ منافع کا امتیاز ایک ایسے عالم کے تعقل سے واضح ہوتا ہے، جس میں نہ گناہ ہے نہ الم بلکہ ابدی رحمت اور ابدی زندگی ہے۔ سیرت کے نصب العین جب مقدس اور برگزیدہ ہستیوں کی شکل میں موجود ہوتے ہیں تو ان کی محبت، احترام وطاعت بدرجۂ غایت کی جاتی ہے، ایسی جماعت جس میں محنت وانصاف زندگی کے قانون بن جاتے ہیں، وہ جب خدائی حکومت کے خیال سے دوچار ہوتی ہے تو اس میں ایثار وجوش پیدا کرنے کا امکان بلکہ اس کی موثر قوت زیادہ نظر آتی ہے، لیکن ان تمام مثالوں میں مذہب، اخلاق سے متمایز ہو کے نہیں بلکہ اخلاق، کی بدولت تبدیل یافتہ شکل میں متشخص مثالوں اور صورتوں میں نظر آتا ہے، مذہبی نشو ونما کی دو ممکن صورتیں عبرانی ویونانی مذاہب میں نظر آسکتی ہیں۔ بنی اسرائیل کے یہاں مذہب، اخلاقی معیاروں کو اختیار کر کے خود بالکل اخلاقی بن گیا۔ چنانچہ اس قوم کے پیغمبر صرف پیشوایان مذہب نہ تھے بلکہ اخلاقی مصلح بھی تھے۔ مگر یونان میں بعض شعرائی کوشش کے باوجود مذہبی تعقلات میں سرمو جنبش نہ ہوئی، اس لئے ان کی نوعیت توہمات شورش جذبات اور وجد وبے خودی کی ہوگئی اور اخلاقیات نے اپنے لئے علحدہ راستہ نکال لیا۔ بالفعل مذہب کے لئے یہ سوال درپیش ہے کہ آیا وہ جدید اخلاقی قیمتوں میں علم کے جذبۂ تلاشِ حقیقت اور اس انسانی قدر ومنزلت کو اپنے اندر جگہ

دے سکے گا جو اعلیٰ اجتماعی انصاف کی طالب ہے۔

مذہب و اخلاق دونوں کردار انسانی کو منضبط کرنا چاہتے ہیں اور دونوں کردار انسانی کی قیمت کو بڑھاتے ہیں، اس لئے دونوں کے نقطۂ نظر کو واضح کر دینا مناسب ہے۔ مذہبی سے ہمیشہ مترشح ہوتا ہے کہ انسانی زندگی غیر محسوس قوی یا کائنات سے کوئی نہ کوئی تعلق رکھتی ہے یہ تعلق خواہ اسی طرح اجتماعی ہو جیسے رشتہ دار، دوست یا رفیق کا تعلق ہوتا ہے یا اس کی نوعیت اس تعلق کی طرح سیاسی ہو جو حاکم و محکوم میں پایا جاتا ہے یا اس کی وہ حالت ہو جو احتیاج کے باہمی تعلق کی ہوتی ہے یا اس کا وہ رنگ ہو جو لاہوتی میں کسی ناقص و جزئی کے لئے زیادہ کامل و کلی مفہوم کی تلاش کا ہوتا ہے۔ اعتقاد کی حیثیت سے مذہب، قوت، حکمت، نیکی و عدالت کے ان تمام نصب العینوں کو حقیقی و موثر تسلیم کرتا ہے، اس کے برعکس اخلاقی کا تعلق غیر محسوس ہستیوں اور کائناتی حقیقت سے نہیں بلکہ اسے انسان کے ایسے اغراض ومقاصد اور تعلقات سے سروکار ہوتا ہے جو انسان اپنے ابنائے جنس کے ساتھ رکھتا ہے۔ مذہب کے اعتبار سے ضمیر خدا کی آواز ہوسکتا ہے، لیکن اخلاقی نقطۂ نظر سے اس کی احساس و فکر سے تعبیر ہوسکتی ہے۔ اخلاقی قانون کو ایسے قانون کی حیثیت سے دیکھنا چاہئے جس کو ہم کم از کم ذہنی طور پر پسند کر سکتے ہوں، اس کے یہ معنی ہیں کہ ہم اس پر تنقید بھی کر سکتے ہوں۔ جس فرق کو مذہب خدا اور دولت دنیا اور آخرت کے مابین انتخاب سے تعبیر کرتا ہے اس کو اخلاق خیر و شر خطا و صواب کے نصب العینی فوائد اور نکری خواہشوں کے تقابل سے تعبیر کرے گا، مذہب کی طرح اخلاق اپنے معیاروں کے متعلق یہ خیال نہیں کرتا کہ خدا نے ان کو ہمیشہ کے لئے وضع کر دیا ہے، بلکہ وہ اصول کے دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے، وہ اشخاص کے قالب میں اپنے نصب العینوں کو ظاہر کرنے کے بجائے ہمیشہ ان کو از سر نو مرتب کرتا رہتا ہے یہ مذہب

ہی دعویٰ کر سکتا ہے کہ دنیا پر خدا حکومت کر رہا ہے اس لیئے دنیا کی جو حالت ہے اچھی ہے لیکن اخلاق کو بحیثیت اخلاق شریعہ غالبہ حاصل کرنے کی کوشش میں مصروف رہنا چاہیئے اسے نصب العین کو کہ دائرۂ شرعی کی شکل میں منتقل کرتے رہنا چاہیئے اسے فطری نظم میں اخلاقی و اجتماعی رنگ پیدا کرتے رہنا چاہیئے۔

باب ۱۰

اخلاقی صورتِ حال

حصۂ دوم اور باب ہذا کا مقصد

حصۂ اول میں ہم نے اخلاق کی تاریخ بیان کی تھی اب ہم فکری اخلاق کی نظری تحلیل کرنا چاہتے ہیں اس وقت ہمیں یہ دریافت کرنا ہے کہ (۱) کردار میں وہ کون سی شئے ہے جس کی وجہ سے ہم کردار کو نیک و بد یا راست و ناراست کہتے ہیں (۲) نیک و بد یا راست و ناراست سے ہماری مراد کیا ہے (۳) ہم کس بنیاد پر کردار کے نیک و بد یا راست و ناراست کا فیصلہ کرتے ہیں لیکن سب سے پہلے ہم کو اخلاقی صورتِ حال کی تحقیق کر لینا چاہیئے کیونکہ بعض وقت ہم کردار کو نیک و بد یا راست و ناراست کہتے ہیں اور بعض وقت صحیح و غلط، باسلیقہ و بے سلیقہ، مستحسن و قبیح وغیرہ۔ یہ صحیح ہے کہ ایسے مواقع پر بھی ہم کردار کو راست و ناراست کہہ سکتے ہیں لیکن اس وقت ہمارا نقطۂ نظر دوسرا ہوگا۔ غرض بالفعل ہمیں اس صورتِ حال کے امتیازی اوصاف معلوم کرنا ہیں جس کو ہم نمایاں طور پر اخلاقی سمجھتے ہیں کیونکہ ہم لفظ اخلاق کو جن وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں ان کے دائرہ میں بداخلاقی بھی شامل ہوتی ہے ان وسیع معنوں کے لحاظ سے اخلاق کا صحیح مقابل بداخلاقی نہیں بلکہ عدمِ اخلاق ہے۔

اخلاقی صورت حال اور ارادہ

یہ ہر شخص تسلیم کرے گا کہ وہی صورت حال اخلاقی کہلا سکتی ہے جس میں انسان کو اپنے ارادہ سے کام لینے کا موقع ہو۔ ارادی افعال کی بعض خصوصیات ارسطو کے منقولۂ بالا (صفحہ ۱۲) قول میں آچکی ہیں کسی فعل کو ارادی اسی وقت کہا جا سکتا ہے، جب اس کے فاعل کو یہ معلوم ہو کہ میں کیا کر رہا ہوں اس کو اپنے اس فعل کا کچھ نہ کچھ اندازہ ہو۔ وہ خواب گردہ مخبوط الحواس فاترالعقل یا نادان بچہ نہ ہو۔ پیش نظر کام کے متعلق اس کی کوئی نہ کوئی خواہش، آرزو یا پسند ہو۔ بالفرض ایک شہزور شخص زبردستی زید کے ہاتھ سے تیسرے شخص پر بندوق سر کرا دے تو زید کا یہ فعل ارادی نہ ہوگا، کیونکہ زید کو اگرچہ اپنے بندوق سر کرنے کا علم ہوگا لیکن اس فعل کے سرزد ہونے میں اس کے ارادہ کو سر مو دخل نہ ہوگا، البتہ اگر زید سے یہ کہا جائے کہ فلاں شخص کو اس بندوق سے قتل کر دو ورنہ اپنی جان سے ہاتھ دھو اور وہ قتل پر آمادہ ہو جائے تو اب اس فعل کی نوعیت جداگانہ ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ زید اب بھی یہ حرکت بادل ناخواستہ کرے گا تاہم وہ جو کچھ کرے گا اپنے ارادہ سے کرے گا اس لئے گو ہمارے فیصلہ پر اس خاص حالت کا اثر پڑے لیکن ہم اس کے اس فعل کو دائرۂ اخلاق سے خارج نہیں کر سکتے۔ ارسطو کا یہ خیال ہے کہ فاعل کے تمام ارادی افعال سے اس کی طبیعت کا کم و بیش مستقل رجحان ظاہر ہونا چاہیئے، علیٰ ہذا ارادی افعال اور فاعل کی سیرت میں فی الجملہ تعلق ہونا چاہیئے مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ سیرت ایک تیسری چیز ہے بلکہ صرف اس پہلو کو واضح کرنا مقصود ہے جو خواہش اور غور و فکر کے مفہوم میں موجود ہے۔

غور و فکر سے بعض وقت بچوں اور بوڑھوں دونوں کے افعال خالی ہوتے ہیں تاہم بچوں کی بہ نسبت بوڑھوں کے افعال میں ارادہ کا پہلو غالب سمجھا جاتا ہے، بچوں کا خیال سطحی اور عارضی ہوتا ہے، ان کے افعال جبلی خواہش یا اتفاقی اسباب مثلاً وہم، تلون، اتفاقی تاثر یا محض خیال

کا نتیجہ ہوتے ہیں، بوڑھوں کی بعینہ یہ حالت تو نہیں لیکن ان کے اکثر کاموں کی بنیاد بجائے زیادہ تر غور و فکر کے بدلہ میلان طبع پر ہوتی ہے، یہ میلان طبع گزشتہ غور و فکر اور پسند کا ثمرہ ہوتا ہے جو عادت بنکے از خود ظاہر ہونے لگتا ہے۔ مختصر یہ کہ سیرت سے مراد وہ گزشتہ فکر و خواہش ہے جو ارادی افعال کی تہ میں مضمر ہو خواہ ان دونوں کو عالم وجود میں آئے زمانہ زیادہ گزرا ہو یا کم۔

ارادی افعال اور اخلاقی حکم

اب اگر ہم ارادی افعال کی باقاعدہ تعریف کرنا چاہیں تو یہ کہینگے کہ ارادی افعال وہ ہیں جن کے پردہ میں فاعل کی سیرت نظر آئے۔ کسی فعل کے اندر سیرت کے موجود ہونے یا نہ ہونے کا اندازہ غور و خواہش سے ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ دونوں کبھی بالفعل و براہ راست اور کبھی عادت کے رنگ میں نظر آتے ہیں۔ ہر ارادی فعل پر اخلاقی نقطۂ نظر سے غور کرنا ضروری نہیں ہم بعض ارادی افعال کو صرف کمال لطف یا ذہانت کی نظر سے دیکھتے ہیں حتیٰ کہ بجا و بیجا کا خیال بھی ذہن میں نہیں آتا۔ اس کے برعکس بعض غیر اختیاری افعال کو بھی بجا و بیجا کہتے ہیں مگر ہمیں جس شئے کی تلاش ہے وہ ابھی دونوں سرحدوں کے بیچ میں کسی نہ کسی جگہ موجود ہے اس لئے ہم دوسرے قسم کے واقعات سے اپنی تحقیقات کی ابتدا کر سکتے ہیں۔

(۱) ہر اچھی یا ٹھیک چیز اخلاقی نہیں۔

ہم جب کہتے ہیں کہ ہوا خراب ہے انجن اچھا ہے پنیچ ٹھیک نہیں گھڑی غلط ہے، روٹی یا زمین بری ہے روپیہ خراب ہے تو ان چیزوں کو ان کے پسندیدہ یا ناپسندیدہ نتائج کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ انجن اچھا نہیں یعنی اپنا کام نہیں دیتا۔ روپیہ خراب ہے یعنی لین دین کے مصرف کا نہیں گھڑی غلط ہے یعنی وقت ٹھیک نہیں دیتی۔ غرض ایسے مواقع پر ہر شئے کے نفع یا نقصان کے لحاظ سے اس کو اچھا یا برا کہتے ہیں۔ لیکن بے جان چیزوں

کی نفع بخشی یا نقصان رسانی میں ان کے قصد وارادہ کو دخل نہیں ہوتا۔ اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہیری ہوا اپنے نقصان سے واقف یا اس پر خوش ہے تو ہم اس کی طرف ایک اخلاقی صفت منسوب کرتے ہیں گویا ہم ان لوگوں کے ہم خیال ہیں جو ہوا کو خوش رکھنے کی تدبیریں کیا کرتے تھے۔ اس لیے جن چیزوں سے ہمیں نفع یا نقصان پہنچتا ہے ان کی دو قسمیں کر دینا چاہئیں۔ ایک وہ جن کے نفع یا نقصان پہنچانے میں قصد و خواہش کو دخل ہے دوسری وہ جن سے نفع یا نقصان از خود پہنچ جاتا ہے۔

(۲) حیوانی کردار کی نیکی

آیئے ذرا دیر کے لیے حیوانی کردار پر غور کریں۔ ہم کہتے ہیں کہ فلاں کتا پہرہ خوب دیتا ہے یہ گھوڑا زین سواری میں اچھا چلتا ہے ان دونوں صورتوں میں ہم حیوانی کردار کے حسن و قبح کا فیصلہ اپنے فوائد کے نقطۂ نظر سے کرتے ہیں۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اسی اصول پر جانوروں کو تربیت دیتے ہیں۔ تربیت صرف جانوروں کی ہو سکتی ہے۔ ہم نئی گھڑی بنا سکتے ہیں۔ اگر ٹوٹ جائے تو اس کی مرمت کر سکتے ہیں مگر اس کو تربیت نہیں دے سکتے کیونکہ تربیت میں حیوانی میلانات کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم جس جانور کو اپنے حسب مرضی کام کے لیے تیار کرنا چاہتے ہیں اس کے شعوری انداز اور ردِ عمل سے کام لیتے ہیں۔ کبھی پیار کرتے ہیں کبھی کھلاتے ہیں، کبھی دھمکاتے ہیں کبھی واقعی سزا دیتے ہیں، مگر کسی نہ کسی طرح اپنے حسب دلخواہ کام کرنے کی اسے عادت ڈال لیتے ہیں۔ اگرچہ ہم جانور کے ہیجانات میں رد و بدل یا اس کے طرز عمل میں ترمیم کر لیتے ہیں لیکن اس کے کاموں کو اخلاقی نقطۂ نظر سے نہیں دیکھتے کیونکہ ہم اس کو صرف اپنے مقصد کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کتے کو شکار کھیلنا سکھا دیتے ہیں تو یہ نہیں سمجھتے کہ ہم نے اس میں خوبیٔ و خوبیٔ کردار کی تمیز پیدا کر دی جس سے وہ آئندہ کام لیتا رہے گا، بلکہ یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم نے اسے شکار کی عادت ڈال دی ہے جس کی وجہ سے اسے اور کاموں کی بہ نسبت شکار میں زیادہ لطف آنے لگا ہے۔

بقول جیمس "یہ بہت ہی مشتبہ ہے کہ ہماری طرح کتا بھی آپ کے ناراض یا آپ کی کسی شے کے مفید ہونے کو اصولی طور پر سمجھ سکتا ہو۔ وہ غریب جو کچھ کرتا ہے اس لئے کرتا ہے کہ بیرونی محرکات سے اس کے اندر تہیجات پیدا ہو جاتے ہیں۔ جب اس قسم کے محرکات جمع ہو جاتے ہیں تو کام کرنے کو اس کا دل چاہنے لگتا ہے اگرچہ یہ اس کے خیال میں بھی نہیں ہوتا کہ میں فلاں کام کیوں کر رہا ہوں" ورنہ اگر شکاری کتے کو یہ معلوم ہو کہ میرے شکار کرنے سے کیا فائدہ ہوگا، اسی فائدہ کے خیال سے وہ شکار کرے اور اس شکار سے اس کے دل کو تسلی ہو تو وہ اپنی خدمت ہی نہیں بلکہ اخلاق کے لحاظ سے بھی اچھا ہوگا۔

انسان کے غیر اخلاقی افعال خود انسان کے بہت ایسے افعال ہیں جو وہ کسی نہ کسی فائدہ کے لئے کرتا ہے لیکن ان کا شمار اخلاقی افعال میں نہیں ہوتا۔ کردار میں چوتھائی زندگی کا نام ہے" بلکہ ایک حیثیت سے پوری زندگی کا نام ہے انسان کی زندگی کا جتنا حصہ شعور کی حالت میں گزرتا ہے وہ کسی نہ کسی مقصد کی فکر میں بسر ہوتا ہے وہ اسی ادھیڑ بن میں لگا رہتا ہے کہ کونسے عقلی، جذباتی یا عملی ذرائع اختیار کرے جن سے مدعا حاصل ہو سکے۔ اسی کا نام کردار ہے۔ مگر ہر کردار میں اخلاقی پہلو کا ہونا جو وہ ہوتا ضروری نہیں، جیسا کہ حال ہی خیال کیا گیا ہے اختیاری پڑھنے یا کھانا کھانے کو اخلاق سے کوئی سروکار نہیں ہوا کے لئے کمرہ کی کھڑکی کھول لینے یا ٹھنڈک کے وقت گرم کپڑے پہن لینے میں کوئی اخلاقی پہلو تسلیم نہیں کیا جاتا حالانکہ یہ دونوں کام کردار کی شکلیں ہیں" (اسپنسر اصول علم الاخلاق جلد صفحہ ۵) مختصر یہ کہ جو اس طرح کے افعال کی ایک غرض ہوتی ہے، جس کے حصول کے لئے انسان دوا دوش اور مناسب تدابیر اختیار کرتا ہے، مگر باایں ہمہ وہ اخلاق کے دائرہ سے باہر ہوتے ہیں۔

اخلاقی پہلو کا آغاز۔ کردار میں اخلاقی پہلو کیسے پیدا ہوتا ہے؟ اس بحث کا

اسپنسر ہی کے ایک اور اقتباس سے شروع کرنا بہتر ہے۔ "جیسا میں ابھی کہہ چکا ہوں معمولی کردار کا بڑا حصہ اخلاقی حیثیت سے غیر متعلق ہے۔ آج میں آبشار تک چلوں یا سمندر کے کنارے ٹہلوں۔ اس سوال کا اخلاق سے کوئی تعلق نہیں۔ اگر آبشار تک جاؤں تو کدھر سے، جنگل ہو کے یا افتادہ زمین سے؟ اس بحث کو بھی اخلاق سے کوئی سروکار نہیں البتہ اگر میرے ساتھ ایک دوست ہو جس نے ساحل دیکھا ہو اور آبشار نہ دیکھا ہو تو اب میرا فیصلہ اخلاقی حیثیت سے غیر متعلق نہ ہوگا۔ علیٰ ہذا اگر مجھے یہ ڈر ہو کہ میں سمندر کے بدلے آبشار یا افتادہ زمین کے بدلے جنگل سے گیا تو اتنا تھک جاؤں گا یا اتنی دیر ہو جائیگی کہ فلاں شخص سے مقررہ وقت پر نہ مل سکوں گا تو اب میرے فیصلہ میں ایک دوسری حیثیت سے اخلاقی پہلو پیدا ہو جائے گا۔"

اس اقتباس میں کردار کی دو صورتیں بیان کی گئی ہیں ان دونوں صورتوں میں انسان ایک مفید نتیجہ کے خیال سے کام کے لئے آمادہ ہوتا ہے بلکہ اس مفید نتیجہ کو پیش نظر رکھ کے کام کرتا ہے لیکن اس کے باوجود ان دونوں صورتوں میں بین فرق ہے ان میں سے ایک صورت میں تو مفید نتیجہ ہی مقصود بالذات ہے البتہ اس کے ذریعۂ حصول کے انتخاب کا سوال درپیش ہے۔ اس لئے یہ کردار کی وہ قسم ہے جس میں اگرچہ فائدہ کی ضرورت [illegible] کام لیا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود ہم کردار کو اخلاقی کردار نہیں کہہ سکتے۔ یہ حالت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب صرف ایک نتیجہ ملحوظ خاطر ہوتا ہے اور بقیہ نتائج سے قطع نظر کر لیا جاتا ہے۔ اس صورت میں زیر غور معاملہ کا تعلق مذاق طبع، حسن تدبیر، کفایت شعاری یا مصلحت اندیشی سے ہوتا ہے۔ منزل مقصود ایک اور راستے کئی ہوتے ہیں ہر راستے کے منزل مقصود تک پہنچانے کا یقین ہوتا ہے صرف چند راستوں میں سے ایک کے منتخب کرنے کی ضرورت ہوتی ہے مگر اس انتخاب کا تعلق اخلاق سے نہیں ہوتا۔ اگر مجھے سبزہ زار سے زیادہ لب ساحل کا منظر پسند ہے تو یہ ذوقی معاملہ ہے۔ اگر میں اپنی ہوا خوری کے وقت سے بھی کام لینا چاہتا ہوں

اور یہ سمجھتا ہوں کہ شہر کے باہر باطمینان غور و خوض کر سکوں گا تو یہ ایک دماغی مصلحت ہے۔ اگر مجھے یہ خیال ہے کہ پوری ورزش آبشار تک جانے سے ہو گی اور میں وہاں تک جانے کا فیصلہ کرتا ہوں تو یہ میری دوراندیشی یا خوش تدبیری ہے۔ اب خواہ میں ان نتائج کو منفرداً حاصل کرنا چاہوں یا ان کے مجموعہ کو کسی غیر مسئول نتیجہ کا ذریعہ بنانا چاہوں مثلاً ایسی ورزش کا انتخاب کروں جس میں زائد سے زائد لطف نظر اور جسمانی فائدہ موجود ہو بہر حال یہاں اخلاقی سوال پیدا نہ ہو گا۔

اخلاقی پہلو کا معیار

لیکن اگر چند ایسے نتائج ہوں جو باہم جمع نہ ہو سکتے ہوں یا ان میں اس قدر اختلاف ہو کہ ہر نتیجہ کا نئی دلچسپی اور نئی پسند یا یوں کہیے کہ نئے میلان اور نئے فعل سے تعلق ہو تو اب اخلاقی حالت پیدا ہو جائیگی۔ مثلاً دو راستوں میں سے ایک میں اپنی دلچسپی اور دوسرے میں وعدہ کی پابندی یا کسی دوست کے ساتھ سلوک کا موقع ملتا ہو تو اب ان دونوں میں انتخاب کا سوال اخلاقی سوال ہو گا کیونکہ یہاں نہ تو صرف ایک نتیجہ پیش نظر ہے اور نہ چند ایسے نتائج جو کسی غیر مسئول غرض کا ذریعہ بن سکتے ہیں بلکہ کئی باہم مخالف صورتیں پیش نظر ہیں جن میں سے ایک کو منتخب کرتا ہے اس لیے انتخاب کے ساتھ جو صورت واقعی مفید ہے اس کی تعیین کرنا پڑیگی۔

فرض کیجیے ایک تجویز پیش ہوئی اور کسی نے اسے منظور کر لیا، لیکن جب اس پر عمل شروع کیا تو معلوم ہوا کہ یہ کام آسان نہیں اور اگر وہ اپنے ارادہ پر قائم رہا تو اسے اپنی آزادی کو خیر باد کہنا پڑیگا، اپنے لطف و آرام کو رخصت کرنا پڑیگا۔ طرح طرح کے مصائب برداشت کرنا پڑینگے، تو اب اسے اصل تجویز پر غور کر کے یہ طے کرنا پڑے گا کہ اس کے نقطۂ نظر سے کونسی صورت واقعی قابل قدر ہے، آیا اس تجویز پر عمل درآمد کرنا یا اس کا ترک کر دینا۔ مثلاً ایک ہندوستانی لڑکے نے زین سواری نشانہ بازی یا امداد کاری میں کمال حاصل کرنا چاہا۔ سیکھنا شروع کیا تو یہ اندازہ ہوا کہ

کتنی کڑیاں جھیلنا پڑینگی، کیسی جانکاہیوں کا سامنا ہوگا، کتنی راحتوں سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ اب اسے یہ خیال پیدا ہوا کہ اگر میں اپنے ارادہ میں کامیاب بھی ہو گیا تو وہ بات نہ ہوگی جو میں سمجھتا ہوں۔ اس خیال کے آتے ہی اس کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ آیا یہ مقصد اتنا ہی مفید ہے جتنا میں سمجھتا ہوں؟ آیا یہ اس قدر اہم ہے کہ میں اس کی تمنا کروں؟ کیا دنیا میں اس سے زیادہ مفید اور کام نہیں؟ کیوں نہ ہمسنوں کے ساتھ کھیلوں؟ کیوں نہ دوستوں میں بیٹھ کے ہنسوں، بولوں، کھاؤں، پیوں؟ یہ کام تو آسانی سے ہو سکتے ہیں اور لطف بھی زیادہ آئے گا۔ غرض ایک نتیجہ کے حاصل کرنے میں جو دقتیں پیش آئیں انھیں دیکھ کے دوسرے نتائج یاد آ گئے۔ اب خواہ وہ کوئی صورت اختیار کرے اس کا طرز عمل فطری نہیں بلکہ اخلاقی ہوگا۔

زندگی متمدن ہو یا وحشیانہ جہاں کردار ہوگا وہاں قوائد میں اس طرح کی کشمکش ضرور ہوگی۔ مثلاً ایک بچہ کو یہ اندازہ ہوا کہ بھوک کا دفع کرنا ممکن ہی نہیں بلکہ مرغوب و پسندیدہ بھی ہے۔ اس سے نیت سیر اور دل کی تسلی ہو جاتی ہے اس کے بعد کوئی کھانے کی چیز نظر آئی تو اس نے ہاتھ بڑھایا۔ اس پر ٹوکا گیا تو اسے معلوم ہوا کہ میرے اس فعل سے بعض اور نتائج بھی پیدا ہوتے ہیں۔ ایسی حرکت سے لوگ بچوں کو حریص، بدتمیز، ندیدہ سمجھنے لگتے ہیں۔ یہ بچہ تو جس کام کو مفید سمجھا کر گزرا لیکن اس کی ایک نتیجہ کے لئے کوشش سے چند اور نتائج بھی پیدا ہوئے جو نہ اسے پسند اور نہ اس کے پیش نظر تھے۔ یہی وہ نتائج ہیں جنھیں اصطلاح میں سلبی فوائد کہتے ہیں ان سلبی فوائد کے تجربہ سے بچے نے یہ سبق حاصل کیا کہ ایسے مواقع پر مفید و غیر مفید اور پسندیدہ و ناپسندیدہ کی تحقیق ضروری ہے اس کے علاوہ اگر مختلف نتائج کے پیدا ہونے کا احتمال ہو تو کام شروع کرنے سے پہلے ان کے باہم موازنہ اور بعض کے ترک اور بعض کے اختیار کرنے کے لئے تیار رہنا چاہیئے۔ بچوں کی طرح قوموں کی اخلاقی زندگی میں بھی یہی طریقہ جاری ہے جیسا کہ اس کا اندازہ ان ابواب میں ہو چکا ہے۔

جن میں اہل یونان و بنی اسرائیل کے اخلاقی نشو و نما کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔

گزشتہ بحث کا خلاصہ اور اخلاقی صورت حال کی تعریف

اس وقت تک ہم تین قسم کی مثالوں پر غور کر چکے ہیں اگر ہم اس بحث کا خلاصہ نکال لیں تو ہمیں اخلاقی صورت حال کے امتیازی اوصاف معلوم ہو جائیں گے۔ ہم نے دیکھا کہ (۱) اخلاقی صورت کا تعلق کردار سے ہے۔ کسی کام میں اخلاقی پہلو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اس کے انجام دیتے وقت نتیجہ کے پسندیدہ یا مفید ہونے کا خیال موجود ہوتا ہے اس لئے بے جان چیزوں کے افعال کو اخلاقی افعال نہیں کہہ سکتے کیونکہ ان میں کسی نتیجہ کے پسندیدہ یا مفید ہونے پر غور کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ جانوروں میں اگرچہ احساس اور تصور کا خفیف سا مادہ ہوتا ہے لیکن وہ مفید یا پسندیدہ ہونے کی حیثیت سے مختلف نتائج کا موازنہ نہیں کر سکتے اس لئے ان کے کاموں میں بھی اخلاقی پہلو پیدا نہیں ہوتا۔ مگر اخلاقی پہلو کے پیدا ہونے کے لئے صرف کردار کافی نہیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ چند ایسے نتائج پیش نظر ہوں جن میں اس حد تک اختلاف ہو کہ ایک ساتھ جمع نہ ہو سکتے ہوں اس لئے ایک کو اختیار اور باقی کو ترک کرنا پڑے۔ یہی انتخاب اخلاقی اور غیر اخلاقی کردار میں ما بہ الامتیاز ہے۔ غیر اخلاقی کردار میں بھی پسندیدہ یا مفید کا خیال موجود ہوتا ہے، لیکن چونکہ وہاں نتائج میں تعارض نہیں ہوتا اس لئے کسی نتیجہ کے واقعی پسندیدہ یا مفید ہونے کا فیصلہ کرنا نہیں پڑتا حالانکہ یہی فیصلہ اخلاقی پہلو کی جان ہے۔ خلاصہ یہ کہ اخلاقی فعل وہ ہے جس کا محرک و رہنما کسی نتیجہ کے مفید یا پسندیدہ ہونے کا خیال ہو اور اس فعل کے شروع کرنے سے پہلے اس نتیجہ کا موازنہ و انتخاب چند ایسے نتائج سے کیا گیا ہو جو باہم جمع نہ ہو سکتے ہوں۔

آخری زیر بحث نتیجہ۔

نتیجہ کے متعلق جتنے سوالات پیدا ہوتے ہیں ان میں سے اکثر در حقیقت ذریعہ کے متعلق ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک مصور یہ سوچتا ہے کہ میں کس کی تصویر کھینچوں؟ چیز کی یا منظر کی؟ منظر ہو تو کون سا؟ اب وہ خواہ کوئی فیصلہ کرے حاصل ایک ہی ہے یعنی تصویر کشی لیکن فرض کیجئے وہ

تصویر بھی کھینچنا چاہتا ہو اور اسے ایک اور کام بھی ہو (مثلاً اس نے ملنے کا وعدہ کیا ہے) مگر کسی طرح یہ دونوں کام نہ ہو سکتے ہوں تو اب اس کے سامنے ایک اخلاقی سوال ہوگا جس کا فیصلہ خود اسی پر منحصر ہوگا۔ اسے یہ غور کرنا پڑے گا کہ ان دونوں کاموں میں سے کون واقعی مفید یا پسندیدہ ہے۔ اس کا دل سب سے زیادہ کس کو چاہتا ہے وہ اپنے لئے کونسی حیثیت پسند کرتا ہے؟ یہ آخری سوال درحقیقت ہر اخلاقی صورت حال کی تہ میں مضمر ہوتا ہے۔ اس سوال کو ہم دوسرے لفظوں میں یوں بیان کر سکتے ہیں کہ وہ کس طرح کی سیرت اختیار کرنا چاہتا ہے۔ اس وقت بظاہر تو چند پیش نظر افعال یا نتائج میں سے ایک کو منتخب کرتا ہے لیکن جن نتائج یا افعال میں انتخاب کرتا ہے وہ باہم متعارض ہیں اس لئے ان کے ساتھ ساتھ ان شخصیتوں میں بھی انتخاب کرنا پڑے گا جن کا ان نتائج یا افعال سے تعلق ہے۔ غرض اخلاقی صورت حال نمایاں طور پر اس وقت پیدا ہوتی ہے جب غور و فکر اور خواہش کیساتھ فائدہ اور ضبط کا خیال اس طرح موجود ہوتا ہے جس سے یہ فیصلہ ہو سکتا ہو کہ آئندہ فکر و خواہش یہ دونوں چیزیں کس قسم کی سیرت کے ماتحت ہونگی۔ کیونکہ جہاں نتائج میں تعارض ہوتا ہے وہاں صرف سیرت کی سب سے قابل قدر اور لائق ترجیح قسم کے انتخاب سے ایک ایسی جامع تعبیر پیدا ہو سکتی ہے جس کا اطلاق سب پر ممکن ہوتا ہے۔

اخلاقی حیثیت سے غیر متعلق افعال۔

اخلاقی حیثیت سے غیر متعلق افعال پر ہم گزشتہ ابواب میں بحث کر چکے ہیں۔ یہ بحث مذکورۂ بالا مثال سے اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔ ہم اکثر کاموں کو انجام دیتے وقت بجا یا بیجا کا خیال بھی دل میں نہیں لاتے چنانچہ اس کا اندازہ ہم اپنے شب و روز کے معمولات سے کر سکتے ہیں۔ اگرچہ ہمیں زیادہ تر انہی نتائج سے سروکار ہوتا ہے جن کا ہمارے معمولی مشاغل سے تعلق ہے لیکن ہماری سیرت کے متعلق ہر وقت سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے چند دن بعد ہم یہ محسوس کریں کہ یہ سیرت آئندہ ہمارے افعال پر اثر ڈالنے والی ہے وہ ان

کاموں کا نتیجہ ہے جو ہم نے اس نیت سے نہیں کئے تھے، ایسی حالت میں خواہ ہم ان افعال کو پسند کریں یا ناپسند لیکن ہمارا یہ فیصلہ اخلاقی ہوگا، اس کے برعکس یہ بھی ممکن ہے کہ جو کام اُس وقت اخلاقی زندگی میں نقطۂ انقلاب معلوم ہوتا ہے وہ آئندہ ایسی معمولی بات ہو جائے جس میں ذرا بھی اخلاقی اہمیت نہ ہو اس لئے اخلاقی حیثیت سے متعلق اور غیر متعلق افعال میں کوئی مقررہ حد فاصل قائم نہیں کی جا سکتی۔ ہر کام کا عادت پر اور عادت کے ذریعہ سے فیصلہ پر اثر پڑتا ہے اور ہر کام کا اخلاقی نقطۂ نظر سے فیصلہ ہو سکتا ہے۔

باب ۱۱

نظریۂ اخلاق کے مسائل

اس وقت تک ہم کو یہ معلوم ہوا ہے کہ جس قسم کے ارادی افعال میں نیک و بد یا راست و ناراست کا احتمال پیدا ہوتا ہے' ان کا موقع و محل اور امتیازی خصوصیات کیا ہیں' لیکن یہ صرف فکری اخلاق کی نظری تحلیل کی تمہید تھی۔ اس سے نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ نیک و بد سے ہماری کیا مراد ہے نہ یہ کہ ہم ارادی کردار کی سی پیچیدہ چیز میں کس شئے کو بجا و بیجا کہتے ہیں اور کیوں کہتے ہیں' بلکہ اس کا بھی اندازہ نہیں ہوتا کہ ان سوالات کے جواب دینے سے پہلے کن امور کی تحقیق کر لینا چاہیئے۔ زائد سے زائد ان حدود کی تعیین ہو جاتی ہے جن کو پیش نظر رکھ کے ان سوالات کا جواب دیا جا سکتا ہے۔ اس لئے قدرۃً ہمارے دل میں ان مسائل کے دریافت کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے جن پر اس طرح کے مباحث میں غور کیا جاتا ہے۔

نظری مسائل کا سرچشمہ

اس سلسلہ میں بہر حال ایک امر یقینی ہے۔ اگر نظری تحقیقات کو پادر ہوا رکھنا منظور نہیں تو ایسے مسائل سے اس کی ابتدا کرنا چاہیئے جو واقعی اخلاقی زندگی میں پیش آتے ہیں۔ ان مسائل کے بیان میں توضیح' تدقیق' تقسیم' ترتیب اور استنباط کلیات سے کام لیا جا سکتا ہے لیکن اگر اصل مسائل کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا تو ساری کد و کاوش اخلاقی حقائق کے

بدلہ مفروضہ امور کے متعلق ہوگی۔ البتہ ہمارے نقطۂ نظر کو ان مسائل پر غور کرتے وقت ان کے عملی وقوع کی بہ نسبت زیادہ اصولی باقاعدہ اور غیر شخصی ہونا چاہیئے۔ ہم جب موجودہ رسم ورواج کو مشتمل بر مقصد اور قابل سند تسلیم کرتے ہیں تو ان کی پابندی میں عقل سے کام لینا چاہتے ہیں۔ یہی پہلو ہے جو نظری اخلاق میں آکر واضح اور مکمل ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک بچہ یہ پوچھتا ہے کہ مجھے کیوں سچ بولنا چاہیئے" اس کا یہ جواب ملتا ہے کہ "یہ تمھارا فرض ہے" یا "یہ تمھارے لئے مفید ہے" یا "یہ باہمی تعلقات اور مشترک مقاصد کے لئے ضروری ہے" ان تمام جوابات میں ایک ایسا اصول موجود ہے جو صرف تشریح کے بعد ایک مکمل اخلاقی نظریہ بن جاسکتا ہے۔ اب اگر اس اصول کا دوسرا اخلاقی اصول سے مقابلہ کیا جائے اور تعارض کی صورت میں ایک جامع اصول کی تلاش ہو تو ہمیں اخلاقیات کی سرحد شروع ہو جائیگی۔

نظری مسائل کا آغاز غرض کسی ترقی پسند و فہمیدہ آدمی کو اپنی اخلاقی زندگی میں جن عملی مسائل پر غور کرنا پڑتا ہے انہی سے نظری اخلاق کے اصلی مسائل کا سراغ ملتا ہے۔ جو شخص رسم ورواج کی محض رسمی پابندی سے مطمئن نہ ہوگا اس کے دل میں لامحالہ یہ خیال پیدا ہوگا (۱) کہ میں بلا غور و فکر محض لوگوں کی نقل، ایما، یا تعلیم سے جن امور کا عادی ہو گیا ہوں ان کی حقیقت کیا ہے علی ہذا مجھے جن رسوم کی عادت کی حد تک پابندی کا مطالبہ کیا جاتا ہے ان کی اصلیت کیا ہے بالفاظ دیگر وہ کردار کے واقعی نیک و قابل اختیار حصہ کو دریافت کرنا چاہیگا (۲) علاوہ بریں اگر وہ اخلاقی معاملات پر غور و فکر کا عادی ہے تو اس کے پیش نظر اخلاقی ترقی کا سوال بھی ہوگا وہ یہ بھی سوچیگا کہ میں گردوپیش کے خیالات و عادات کو بلا غور و فکر اختیار کرنے کے بعد اخلاقی ترقی کی جس منزل تک پہنچ چکا ہوں اس سے آگے اپنے پیش نظر معیار تک کیسے پہنچ سکتا ہوں۔ اس واسطے اسے یہ طے کرنا پڑے گا کہ جو نصب العین و اصول خود اس کے غور و خوض کا نتیجہ ہیں ان سے وہ کس حد تک اپنی اخلاقی زندگی میں کام لے سکتا ہے (۳) اسے نسبتاً زیادہ شعور

کی حالت میں یہ بھی غور کرنا پڑے گا کہ خود اس کے اور ان لوگوں کے اخلاقی معیار میں کیا فرق ہے جن کے ساتھ اسے تعلقات قائم رکھنا ہیں۔ اگر اس کی یہ رائے ہوئی کہ صرف رسم و رواج کی سند کسی طرز عمل کے بجا ہونے کے لئے کافی نہیں تو اب اسے یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ اخلاق کے رسمی اور شخصی معیاروں میں سے کس پر کس حد تک عمل کرنا چاہیئے۔ اس کد و کاوش سے وہ نسبتاً اعلیٰ و مکمل اخلاق پیدا ہو سکیں گے جن سے معاشرتی ترقی ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی سلکھ (جیسا کہ تاریخی بحث صفحہ ۱۸۵ میں معلوم ہو چکا ہے) انسان دیدہ و دانستہ اپنی خود غرضی کو اخلاقی اصول کے رنگ میں ظاہر کر سکے گا اس لئے ایک ہی طرح کے غور و خوض سے معاشرت کے دشمن خود غرض و انانیت پسند اور مخلص و راست باز مصلح اخلاق دونوں قسم کے انسان پیدا ہو سکیں گے۔ بہر نوع جس شخص کو اخلاقی معاملات پر غور و فکر کی عادت پڑ جانے گی اسے عام اور شخصی فوائد کے باہمی تعلق کا عقدہ حل کرنا پڑے گا۔ اس ساری بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اگر سنجیدہ و فہمیدہ اشخاص نے اخلاقی زندگی میں غور و فکر سے کام لینا چاہا تو ان کو ایسے مواقع پیش آئینگے جب انہیں یہ تحقیق کرنا پڑے گا کہ (۱) پیش نظر حالات میں کون سے پہلو ایسے ہیں جن کا شمار نیکی و بدی یا سلبی و ایجابی فوائد میں ہو سکتا ہے۔ (۲) یہ پہلو کس طریقہ سے اور کن اصول پر دریافت ہو سکتے ہیں (۳) موجودہ معاشرتی نظامات کے مطالبات و مقاصد میں اور خود ان کی ذاتی استعداد اور تشفی میں کیا تعلق ہے۔

نظری و عملی مسائل کی یکرنگی	علیٰ ہذا نظری اخلاق میں بھی یہ غور کرنا پڑے گا کہ (۱) اختیاری افعال کا مقصد یا ان کی خوبی کیا ہے (۲) اس خوبی یا مقصد کا علم کیسے ہو سکتا ہے (۳) کیا یہ علم براہ راست ممکن ہے اگر

غور و تحقیق کی ضرورت ہے تو اس کا طریقہ کیا ہے؟ (۴) اس علم کو کردار پر کیسے قابو حاصل ہوتا ہے۔ اخلاقی زندگی میں قانون کی حیثیت کیا ہے۔ کیوں بعض مقاصد بذات خود بھی دلچسپ اور بعض محض واجب العمل معلوم ہوتے ہیں (۵) اخلاقی طریقۂ عمل میں شخصیت کا مرتبہ کیا ہے۔ اس سوال کے دو جز ہیں (۱) الف)

اپنے اور غیر کے فوائد میں کیا تعلق ہے ؟ (ب) ذاتی نقطۂ نظر سے اخلاقی حسن و قبح میں کیا فرق ہے ؟ میلان طبع کے لحاظ سے اخلاقی محاسن و معائب کی کیا ماہیت ہے ؟ یہ سوالات گو اس وقت محض ذہنی و صوری مسائل معلوم ہوتے ہیں لیکن اگر نظری اخلاق کی تاریخ میں ان کی ترتیب نشو و نما کو پیش نظر رکھ کر مختصراً ان پر بحث کی گئی تو یہی سوالات عملی و واقعی مسائل معلوم ہونگے ۔

نظریۂ اخلاق کا سب سے مقدم سوال۔ یونان میں ابتداءً ہر جگہ کا رسم و رواج الگ تھا اس لیئے باہم کوئی تعارض نہ تھا۔ ایک زمانہ کے بعد یہی مختلف مقامی رسمیں مل کر قومی رسمیں بنیں تو ان میں تصادم شروع ہوا اب اتینیا کے حکمائے اخلاق کو ایسے معیار کی تلاش ہوئی جس سے ہر رسم کی واقعی خوبی کا اندازہ ہوسکے اس لیئے یہ سوال پیدا ہوا کہ مروجہ رسم و رواج، نظامات زندگی اور طریق عمل کی حقیقی خوبی اور واقعی لم کیا ہے سقراط کی پیدا کردہ تحریک اسی سوال کا جواب دینا چاہتی تھی۔ اس تحریک کی رو سے انسانی مصلحتوں میں تعارض، انفرادی طرز عمل میں دورنگی سلطنت میں مختلف طبقوں کی باہم کشمکش، اخلاقی معلمین کی تعلیم میں اختلاف ان سب کی وجہ اصل مقصد سے ناواقفیت تھی۔ اسی لیئے اس تحریک میں خود شناسی کی نصیحت سے تعلیم کا آغاز ہوتا تھا۔ چونکہ سقراط کے متبعین میں علم سے متعلق اختلاف تھا اس لیئے آخری غرض کے متعلق بھی اختلاف رہا۔ تاہم اس پر سب متفق تھے کہ خیر کا علم ہی ساری بحث کی بنیاد ہے۔ اگر یہ بنیادی مسئلہ طے ہو جائے تو خیر پر عمل از خود شروع ہوسکتا ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ انسان خیر سے واقف ہو اور اس کا طالب نہ ہو ؟ خیر سے جہل ہی تمام برائیوں کا سرچشمہ ہے لوگوں کی یہ بے راہ روی اس لیئے ہے کہ وہ خیر سے بے خبر ہیں اگر اس ناواقفیت کا پردہ آنکھوں سے اٹھ جائے تو سب از خود راہ راست پہ چلنے لگیں ۔ خیر کا علم ہی تنہا کردار کے منضبط کر لینے کے لئے کافی ہوگا اس کے لیئے جبر یا بیرونی بندشوں کی ضرورت نہ ہوگی صرف آخری مقصد کے لحاظ سے دیگر مقاصد کا انتظام کرنا پڑے گا ۔

محرک اخلاق۔ لیکن تجربہ سے یہ معلوم ہوا کہ اس علم کے حاصل کرنے میں عجب عجب

دقتیں پیش آتی ہیں۔ یہ مشکلیں اس حد تک نظر آئیں کہ آخر اصل مسئلہ کی مرکزی حیثیت بدلنا پڑی۔ اب یہ بحث پیدا ہوئی کہ خیر یا نیکی چاہے کسی شکل میں نظر آئے اگر انسان پہلے سے نیک ہے تو اسے ماننے میں کوئی دقت نہ ہوگی ورنہ اسے ہرگز نہ پہچان سکیگا۔ اس کے علاوہ چونکہ ناواقفیت کی بنا پہ سطحی و عارضی مقاصد سے لطف اندوز ہوتا رہے گا اس لیے ان مقاصد کا اس پر تسلط ہوتا جائے گا یہاں تک کہ آخری مقصد کا پیش نظر رہنا تو کجا اس کی ایک جھلک بھی نظر نہ آسکیگی، اس لئے خیر کی حقیقت و علم کو وہی شخص سمجھ سکتا ہے جسے اس کی فہم کی صلاحیت سے پہلے اس کی اتنے عرصہ تک مشق و عادت رہ چکی ہو کہ اس میں لطف آنے لگا ہو۔ غرض نیکی کے علم اور اس علم کے محرک عمل بننے کے لئے اس کے تجربہ کی ضرورت ہے جو اس طرح حاصل ہوسکتا ہے کہ انسان کو نیکی میں مزہ آئے اور برائی سے تکلیف ہو۔

اصل مسئلہ کی تقسیم۔

جب یہ قرار دیا گیا تھا کہ نیکی کی حقیقت و علم کے سمجھنے سے پہلے اس کی اتنی مشق و تربیت ضروری ہے جس سے اس میں لطف آنے لگے تو یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ ایسے سن رسیدہ لوگ موجود ہیں جو نیکی سے واقف ہیں نیز یہ کہ ایک ایسا معاشرتی نظام قائم ہوچکا ہے جس سے نوعمروں کو نیکی کی تعلیم ہی نہیں ملتی بلکہ اس کی عادت بھی پڑ جاتی ہے اب یہ سوال پیدا ہوا کہ ایسے لوگ اور ایسا نظام کہاں ہے۔ اس لئے پھر اصل مسئلہ کی حیثیت بدلنا پڑی اور اس کے دو حصے کر کے ایک طرف تو ان غیر معقول خواہشات و تہیجات پر غور کرنا پڑا جو نیکی کے علم میں حائل ہوتے ہیں دوسری طرف ان سیاسی قوانین اور نظامات زندگی پر غور کرنا پڑا جو باشندگان سلطنت کو صحیح اصول پر زندگی بسر کرنے کی تعلیم دے سکتے ہیں۔ یہ دونوں پہلو درحقیقت طرز عمل کے جسمانی و روحانی یا ظاہری و باطنی رخ ہیں مگر چونکہ ان دونوں پر عرصہ دراز تک الگ الگ غور کیا جاتا رہا اس لئے ان میں اہم تفریق پیدا ہوگئی۔

خواہشوں اور جذبات پر قابو

اگر واقعی انسان اپنی خواہشوں کی وجہ سے اصلی خیر سے بے خبر

رہتا ہے یا فرضی خیر کے مغالطہ میں آجاتا ہے تو خواہشوں کو قابو میں کرنا اور نفس کو حتی الامکان ان کے اثر سے محفوظ رکھنا ہی سب سے مقدم کام ہوگا کیونکہ جب خوف، امید، غصہ، مایوسی، یا نفسانی خواہش کے سبب سے لوگ آخری مقصد پر دیگر مقاصد کو ترجیح دیتے ہیں تو پھر انہی کے اثر سے توجہ اور فیصلہ کو آزاد کر لینا چاہیئے۔ یہ صحیح ہے کہ یہ جذبات ہمارے مٹانے سے نہیں مٹ سکتے، لیکن اپنے فیصلہ کو ان کے اثر سے محفوظ رکھنا بہرحال ممکن ہے۔ اسی لئے رواقیین خواہشوں کے گمراہ کن اثر پر زیادہ زور دیتے تھے اور طبیعت کو جذبات و اشتعال سے مبرا رکھنے کو اپنا نصب العین سمجھتے تھے۔ رواقیین کی طرح متشککین اور لذتیین بھی یہ کہتے تھے کہ نفس کو جذبات کے اثر سے محفوظ رکھنا چاہیئے، بلکہ اسی کو اپنے فلسفۂ اخلاق کا براہ راست اور رہنمائے عمل مقصد قرار دیتے تھے۔ متشککین تو اس لئے کہ خالی الذہن ہونا ان کے عالم تذبذب کے مناسب تھا اور لذتیین اس لئے کہ خالص دماغی لذتوں تک بیرونی حالات کا دسترس نہیں ہوتا۔ چنانچہ ان سے نہ طبیعت میں افسردگی و ماندگی پیدا ہوتی ہے اور نہ بعد کو وہ تکلیف پیدا ہوتی ہے جو افسردگی و ماندگی کا لازمی نتیجہ ہے۔

قوانین اور شخصی مصالح کا انضباط

مذکورۂ بالا اصول فلاسفہ کی محدود جماعت کے لئے تو مفید ہو سکتا ہے لیکن کسی بڑی انسانی جماعت کے لئے ایسی تدبیر کی ضرورت ہوگی جس سے وہ اتنی راست کردار بن جائے کہ امن و امان قائم رہے۔ یونان کی شہری سلطنتوں کی آبادی مختصر ہوتی تھی اور سب کاروبار سلطنت میں شریک رہتے تھے اس لئے ہر شخص عام نفع کا پابند ہو سکتا تھا مگر رومی شہنشاہی میں اتنی کثیر التعداد اور مختلف الحیثیت قومیں آباد تھیں کہ مطلوبہ امن ایک ہی مرکزی طاقت ایک ہی طرح کے قانون اور یکساں نظم و نسق سے قائم رہ سکتا تھا۔ ادھر لاطینی دماغ کو قانون کے وضع، مدون اور نافذ کرنے سے طبعی مناسبت تھی ان اسباب سے اخلاق میں ضبط کا خیال نفع اور خوبی کے خیال پر

مقدم ہوگیا۔

اخلاقی و قانونی ضبط کا اتحاد

اخلاقی و قانونی ضبط کے اتحاد کی کوشش فلاسفۂ اخلاق، علمائے کلام اور پیشوایان مذہب ہی کر سکتے تھے چنانچہ ان لوگوں نے دونوں اجزا کو ملا کے زندگی کا ایک وسیع و جامع تخیل پیدا کرنا چاہا لیکن انھوں نے یہ فرض کر لیا کہ نظری و عملی دونوں حیثیتوں سے اس قسم کا اتحاد صرف کسی فوق الفطرت طاقت کی امداد ہی سے فوق الفطرت بنیاد پر قائم ہو سکتا ہے۔ ان کو یہ نظر آیا کہ سلطنت و افراد کی فطری ساخت کی وجہ سے طرز عمل کے مختلف اجزا میں ایسی سخت جنگ جاری ہے کہ نہ خود ان کی حالت درست رہ سکتی ہے اور نہ اُن سے کسی مدد کی امید کی جا سکتی ہے۔ انسان پر ایسی خواہشات کا تسلط ہے جن کے پیشِ نظر صرف جسمانی فوائد ہیں اس لئے اگر حق نظر بھی آیا تو اس کا دائرہ محدود اور قیام عارضی ہوتا ہے، طرہ یہ کہ اس طرح کی حق بینی میں اتنا اثر نہیں جس سے عمل کی تحریک پیدا ہو سکے نتیجہ یہ کہ "ہم بہتر کو دیکھتے اور بدتر پر عمل کرتے ہیں" عادت، تعلیم، تربیت، یا انسانی نظامات سے مدد لینے کی کوشش بھی لاحاصل ہے یہ چیزیں انسان کی ادنیٰ فطرت کا ثمرہ ہیں اس لئے خود ادنیٰ فطرت کی اصلاح نہیں کر سکتیں۔ زیادہ سے زیادہ وہ خوف سے کام لیکے ظاہری اعمال کی روک ٹوک کر سکتی ہیں۔ انسان کو اپنا اصلی مقصد صرف وحی کے ذریعہ سے معلوم ہو سکتا ہے یہ علم اگر انسان کے دل پر تاثیر کی حد تک نقش ہو سکتا ہے تو مذہب کے ذریعہ سے جس کی بنیاد آسمانی ہدایت پر ہے۔ نظری حیثیت سے اب بھی آخری مقصد یا خیر کا خیال سب سے مقدم تھا لیکن انسان کا آخری مقصد فطری چیزوں سے بالاتر ہے اس لئے وہ صرف فوق الفطرت طاقت کی امداد سے آخرت میں حاصل ہو سکتا ہے۔ دنیا میں انسان کا سب سے اہم کام مذہب پر کامل اعتبار اور اس کے احکام کی حرف بحرف تعمیل ہے: اس نقطۂ نظر کا یہ نتیجہ نکلا کہ اخلاق کی قانونی حیثیت تو یکطرف ہو گئی اور اخلاقی قانون احکام مذہب، آثار سلف جزا و سزا گناہوں

کی یاداشت میں جسمانی اذیتوں اور پیشوایان دین کی دی ہوئی معافیوں کا مجموعہ بن گیا۔ چونکہ اخلاق کے عقدہ کو مذہب نے فوق الفطری طریقہ سے حل کیا تھا اس لئے یہ حل قطعی سمجھا گیا اور اخلاق کا مسئلہ بحث طلب ہی نہ رہا۔

انفرادیت و شہریت

زندگی کو اس وقت تک قانونی نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا تھا نشأۃ ثانیہ شروع ہوئی تو اس نقطۂ نظر سے اختلاف بھی شروع ہوا۔ لوگوں میں اس مسرت کا احساس از سر نو پیدا ہوا جو اپنے قوٰی کے آزادانہ اور گوناگوں استعمال سے حاصل ہوتی ہے۔ اس احساس سے پہلے فطری تشفی کی طلب پیدا ہوئی اور بعد کو شہریت و سیاست کا دیرینہ خیال تازہ ہوا۔ ان میں سے تشفی کا جذبہ قرون متوسط کی اخلاقی تعلیم کا معکوس نتیجہ تھا اور گو اس کا یونانی نصب العین سے فی الجملہ تعلق تھا تاہم لیکن اس میں انفرادیت کا پہلو نسبتاً غالب تھا۔ اہل یونان نے فائدہ کے خیال پر زور دیا تھا لیکن ان کے نزدیک یہ خیال انسان کی بحیثیت انسان اصلی فطرت کا تقاضا تھا مگر نشأۃ جدیدہ والوں کے خیال میں تشفی ایسی شئے تھی جسے مقصود بالذات اور شخصی کہنا چاہیئے۔ وہ اس کا شمار ان چیزوں میں کرتے تھے جنھیں انسان حاصل کر کے اپنے قبضہ میں رکھ سکتا ہے یہ ہر شخص کا حق تھا اور حق بھی ایسا جس سے نہ انکار کی گنجائش تھی اور نہ علیحدگی کا امکان اس میں دخل دینے یا اس سے محروم کرنے کا کسی کو اختیار حاصل نہ تھا۔

اِدھر تو انفرادیت میں یہ غلو ہوا اور اُدھر تجارتی معاشرتی اور سیاسی جماعتیں پیدا ہوئیں۔ یہ جماعتیں لوگوں سے الگ نہ تھیں اس لئے لوگوں کو بھی فوق الفطری اور مذہبی سلطنت کے بدلہ انہی سے دلچسپی ہونے لگی تجارت کی ترقی اور تبادلہ کی وسعت کے ساتھ آزاد شہر اور قومی سلطنتیں قائم ہونا شروع ہوئیں۔ یہ شہر اور سلطنتیں معاشرتی اجتماعات اور لوگ ان کے قدرتی اجزاء تھے اس بناء پہ دونوں کے تعلقات براہ راست تھے۔ آزاد شہر یا قومی سلطنت میں لوگوں کو کام کے میدان اور مسرت کے موقع ملے،

لیکن ان کے مقابلہ میں ذمہ داریوں کا بار بھی اٹھانا پڑا، جن سے ایک طرف تو لوگوں میں انفرادی حیثیت کا احساس پیدا ہوا اور دوسری طرف حکومت کی روز افزوں طاقت کا ایک جال سا بچھ گیا۔ اس لئے قدرتاً انفرادیت اور سیاسی مرکزیت میں تطبیق کا سوال پیدا ہوا۔ لوگ چندے یہ سمجھتے رہے کہ اجتماعی تنظیم کو بھی تکلیف دہ ہو جائے لیکن اس کے پردہ میں افراد ہی کی قابل قدر طاقت کا نفاذ ہوتا ہے اس لئے اجتماعی تنظیم کے شرائط کی پابندی خود اپنے اطمینان و سکون یا آزادی و کامیابی کے شرائط کی تکمیل ہے مگر یہ خیال زیادہ عرصہ تک قائم نہ رہ سکا اور آخر کار شخصی و جمہوری تعلقات کا سوال پیدا ہو کے رہا۔ یہی سوال ہے جو کسی نہ کسی شکل میں جدید نظری اخلاق کا مرکزی مسئلہ ہے۔

مسئلہ انفرادیت۔ اجتماعی مصالح اور انفرادیت میں فی الجملہ موانست و یکجائی ہو گئی لیکن یہ محض نئی کامیابی کی مسرت اور پُر از امید حوصلوں کے جوش میں اور وہ بھی صرف چند دن کے لئے تھی۔ اسی اثناء میں یہ خیال پیدا ہوا کہ انسان خاص خاص جذبات و احساسات کے ایک سلسلہ کا، اور اس کی بھلائی لذت انگیز حالات کے مجموعہ کا نام ہے۔ اس خیال سے انفرادیت نے خوب کام لیا۔ اس کی رو سے ہر شخص دوسرے سے اسی طرح علیحدہ اور بے تعلق تھا جس طرح وہ احساسات جن کے مختلف مجموعوں کا نام افراد ہے۔ نظری حیثیت سے کوئی نظام صرف اس لئے بجا قرار پا سکتا تھا کہ اس سے افراد کے لذت انگیز حالات میں اضافہ ہوتا تھا۔ یہ نظریہ جس قدر نا قابل وثوق تھا ظاہر ہے لیکن اس کا تعلق اصلاح نظامات کی تحریک سے نہ تھا۔ اصلاح کا مطالبہ سخت ہو چکا تھا کہ روسو نے یہ اصول قرار دیا کہ انسان بالطبع آزاد بھی ہے اور نیک بھی لیکن نظامات زندگی نے سے آزادی سے محروم کر کے بد اخلاق بنا دیا ہے۔ اس فلسفہ کے ساتھ ساتھ قدرت پر اعتبار کی امید پرور اور پُر جوش ہوا چلی۔ ان فطرت کیشوں کو یقین تھا کہ خود فطرت انسان کی بہبودی چاہتی ہے اور اگر غیر فطری

بندشیں نہ ہوں تو وہ انسان کو مرتبہ کمال تک پہنچا سکتی ہے۔ اگرچہ ایک فرد دوسرے فرد اور ایک کے فوائد دوسرے کے فوائد سے الگ تھے۔ لیکن اس نظریہ کی مدد سے تمام افراد کے مصالح میں کامل توافق وتناسب پیدا کیا گیا۔ چنانچہ یہ اصول قرار دیا گیا کہ قوانین فطرت کی پابندی خواہ ذاتی نفع کے خیال سے کی جائے لیکن ایک شخص کی پابندی سے دوسروں کے نفع میں ترقی لازمی ہے۔ ادھر اس خیال کا آغاز انگلستان میں اور نشو ونما فرانس میں ہوا اور ادھر جرمنی میں اس کے بالمقابل ایک اور تحریک شروع ہوئی۔

مسئلۂ عقلیت۔ | رومی قانون، فطری علم کلام اور کلیسائی اخلاقیات کی وجہ سے جرمنی میں یہ خیال موجود تھا کہ انسان اپنی عقلی فطرت کی بنا پر اجتماع پسند ہے۔ ادھر رد اقیتین اپنی مادی تصوریت کی بنا پر یہ تعلیم دے چکے تھے کہ قوانین کے پردہ میں عقل کی اشاعت اور اس کے قویٰ کا اظہار ہوتا ہے۔ قوانین سے جس طرح عالم کے دیگر موجودات ایک رشتہ میں منسلک ہیں اسی طرح افراد جماعت بھی ایک شیرازہ میں بندھے ہیں، اخلاقی قوانین وہ فطری قوانین ہی ہیں جن کو اخلاق کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، انسان کی عقل اس کی عام فطرت اور اس کی طبعی اجتماع پسندی اس طرح ایک دوسرے سے وابستہ ہیں کہ جو قوانین اس کی عقل پر مبنی ہونگے وہ اس کی عام فطرت اور طبعی اجتماع پسندی پر بھی مبنی ہونگے۔ اس قسم کے قوانین سے شخصی اخلاق اور علم قانون کے تمام اصول مستنبط ہوسکتے ہیں لیکن انسان کی فطرت میں صرف عقل ہی نہیں ہے اس میں خواہشوں کا مادہ بھی ہے ان خواہشوں کے لحاظ سے ہم اس کی فطرت کے ایک حصہ کو حسی کہہ سکتے ہیں۔ انسان کی یہ حسی فطرت اس کی عقلی فطرت کے برعکس محض شخصیت دوست اور بالکل علیحدگی پسند ہے مگر عقل کا مرتبہ حس سے زیادہ ہے اور اسی عقل کا نتیجہ سلطنت ہے اس لئے سلطنت کے اختیارات زیادہ ہونا چاہئیں۔ یوں زندگی کے متعلق قانونی نقطۂ نظر کی طرف ایک دفعہ پھر توجہ ہوئی لیکن اس اہم ترمیم کے ساتھ کہ قانون

کی بنیاد معاشرتی انتظام پر ہے جس کی شکل میں انسان کی عقلی ہستی متحقق ہوتی ہے۔
اب اگر قانون سلطنت پر تنقید کی جاتی تھی تو اس کا یہ جواب ملتا تھا کہ یہ قوانین خواہ
کتنے ہی برے ہوں ان کی ترمیم خواہ کتنی ہی ضروری ہو لیکن ان کا تعلق سلطنت
سے ہے جو بہرحال انسان کی عقل یا بالفاظ دیگر اس کی عام فطرت کا مظہر ہے،
اس لئے انقلاب سلطنت کی کوشش انسان کی عقلی و اخلاقی زندگی کے
بنیادی اور موجودی فی الخارج شرائط پر حملہ کے مرادف ہوگی کیونکہ اگر سلطنت
نہ رہی تو انسان کی شخصی و انفرادی فطرت کو آزاد ہو جانے کا موقع مل جائے گا،
اور اس کی مشترک زندگی خطرہ میں پڑ جائیگی۔ غرض انسان کی اجتماعی و انفرادی
حیثیت اس کی ظاہری و باطنی حالت، اس کی افتاد طبع، معاشرتی حالات
اور طرز عمل کے نتائج میں باہمی تعلق کا عقدہ نہ انگلستان و فرانس سے حل ہوا
نہ جرمنی سے۔

باب ۱۲

اخلاقی نظریات کے اقسام

ف (۱) اخلاقی نظریات کی اصولی تقسیم

گزشتہ باب میں ہم نے صرف نظری اخلاق کے بنیادی مسائل سے سروکار رکھا تھا، پھر بھی ہم نے یہ محسوس کیا ہوگا کہ اخلاق کے بنیادی مسائل کے ساتھ ساتھ اخلاقی نظریات بھی بدلتے رہتے ہیں، مثلاً اگر اخلاق کا مرکزی مسئلہ نیک و بد کا علم قرار پاتا ہے تو ایک نظریہ قائم ہوتا ہے، اور اگر اس علم کے بجائے خواہشوں کی تشفی و ماتحتی اخلاق کی بنیاد قرار پاتی ہے تو دوسرا نظریہ قائم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اخلاقی نظریات کا دار و مدار اخلاقی مسائل پر ہے اور اخلاقی مسائل کا محور ایسے اصول ہیں جن کی وجہ سے متداخل انقسام پیدا ہوتی رہتی ہیں اس لئے اخلاقی نظریات کی تقسیم دشوار اور بالکل صحیح تقسیم تو تقریباً ناممکن ہے، البتہ محض ذاتی رائے سے ان اصول کو منتخب کیا جا سکتا ہے جن سے اغلباً آیندہ تحقیقات میں مدد ملیگی۔

قانونی و ملی نظریات نظری اخلاق کا سنگ بنیاد کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں بعض فرض کو پیش کرتے ہیں۔ یہ لوگ قدرۃً اخلاق کے قانونی پہلو پر سب سے زیادہ زور دیتے ہیں، اس لئے ان کا نظریۂ اخلاق قانونی نظریہ کہلاتا ہے، لیکن بعض کے نزدیک اخلاق کا دار و مدار خیر یا صائب پر ہے۔ یہ لوگ افعال کی غایت یا الم پر سب سے زیادہ توجہ

کرتے ہیں، اسی بنا پر ان کا نظریہ اخلاق لمی نظریہ کے نام سے مشہور ہے۔ لمی اور قانونی دونوں دو جداگانہ نظریے ہیں لیکن بعض اوقات جن امور سے ایک نظریہ میں خاص طور پر بحث کی جاتی ہے انہی پر دوسرے نظریہ میں بھی زور دیا جاتا ہے، مثلاً قانونی نظریہ میں نیکی کا راز فرائض کی پابندی میں مضمر سمجھا جاتا ہے، لیکن یہی پابندی فرائض لمی نظریہ میں خیر کی تعیین اور اس کے حصول کا ذریعہ قرار دی جاتی ہے۔

انفرادی و اجتماعی نظریات

اس تقسیم کے علاوہ اخلاقی نظریات کی ایک اور اصولی تقسیم بھی کی جاتی ہے اس دوسری تقسیم کا دارومدار اجتماعی و انفرادی حیثیات کی اہمیت پر ہے۔ اجتماعی و انفرادی حیثیات کے سوال سے پہلی تقسیم میں پیچیدگی تو بہر حال پیدا ہو گی لیکن ممکن ہے کہ یہ سوال اس حد تک اہم ہو جائے کہ لمی و قانونی نظریات کی معرکہ آرائیاں ہماری نظر سے اوجھل ہو جائیں۔ انفرادی و اجتماعی حیثیات کے باہمی تقابل سے دو مستقل نظریے کیسے پیدا ہوتے ہیں اس کا اندازہ اقتباسات ذیل پر غور کرنے سے ہو سکتا ہے۔ "لطف، مسرت، خوشی غرض کوئی نام رکھا جائے لیکن احساسات کی یہ مرغوب و پسندیدہ کیفیت لامحالہ ہر اخلاقی مذہب کا آخری مطمح نظر ہو گی ایسی خوشی جو کبھی نہ کبھی کہیں نہ کہیں کسی نہ کسی عمر کو حاصل ہو ہمارے تصور اخلاق کا ایک جزو ہے۔" علیٰ ہذا "خیر کی لذت بخشی عالمگیر ہے" ان دونوں اقتباسات میں تو مرغوب یا خیر پر زور دیا گیا ہے لیکن اسی مضمون کے ایسے اقتباسات بھی نقل کئے جا سکتے ہیں جن میں سارا زور انفرادیت پر ہے مثلاً "اخلاقی فرض وہی ہے جو انسان خود اپنے اوپر عائد کرے۔" اس قول کا مقابلہ اقوال ذیل سے کیجئے جن میں قانون و خیر کی بنیاد نظامات پر رکھی گئی ہے "انسان کو کیا کرنا چاہیئے یا بالفاظ دیگر نیک بننے کے لئے کون سے فرائض انجام دینا چاہیئں؟ اس سوال کا جواب کسی با اخلاق جماعت میں دینا آسان ہے۔ اسے صرف وہی کام کرنا چاہیئں جنہیں اس کے قائم شدہ تعلقات پیش اور تسلیم کرتے ہیں" "افراد کی حقیقت، واقعی ہستی اور اخلاقیاتی حیثیت ان کے رکن سلطنت ہونے کے اندر مضمر

ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی تشفی، سرگرمی اور طرزِ معیشت کا سرچشمہ و ثمرہ ایسی
مستند و مستقل الوجود اصول کی شکل میں نظر آتا ہے" وہ جداگانہ اخلاق کی کوشش
عبث اور بہ مقصد اپنی نوعیت کے لحاظ سے ناممکن الحصول ہے۔ اخلاق کے بارے
میں زمانۂ قدیم کے سب سے بڑے دانشمند ی کا قول صحیح ہے۔ واقعی خوش اخلاقی
اپنے ملک کی اخلاقی روایات کی پابندی کا نام ہے"

وجدانی و تجربی نظریات

ہمیں اشیاء کا علم کبھی تجربہ اور کبھی وجدان سے ہوتا ہے۔ انھیں
دونوں میں سے کوئی ایک طریقہ اخلاق میں بھی کارآمد ہوگا،
لیکن اس طریقہ کی تعیین میں اختلاف ہے اور یہی اختلاف
اخلاقی نظریات کی تیسری تقسیم کا سرچشمہ ہے۔ بعض علمائے اخلاق کے نزدیک
اخلاقی امور کا علم تجربہ سے ہوتا ہے۔ انسان نیک و بد اور راست و ناراست کا
فیصلہ اپنے گزشتہ تجربات اُن کے گرد و پیش کے حالات اور مابعد کے اثرات
کی بنا پر کرتا ہے۔ یہ جماعت افعال کے نتائج پر سب سے زیادہ زور دیتی ہے،
البتہ اس کے نزدیک ان نتائج کا تعلق افراد جماعت دونوں سے ہو سکتا ہے۔
ان میں سے بعض مثلاً ہابس کی یہ رائے ہے کہ حصول نتائج کا دار و مدار قانون پر
ہے۔ لیکن ایک دوسرے نظریہ کی رو سے اخلاقی امور کا ذریعہ علم وجدان ہے۔
وجدانیین کے نزدیک ہر فعل یا مقصد میں ایک ایسی امتیازی کیفیت موجود ہوتی
ہے جس کا نظر نہ آنا غیر ممکن ہے اس کیفیت کا علم انسان کو فوراً وجدان سے
ہو جاتا ہے، البتہ وجدان کا پیمانہ راست تعلق بعض کے نزدیک فائدہ اور بعض کے
نزدیک مذہبی، معاشرتی یا شخصی قانون سے ہوتا ہے اخلاقیات میں ذریعہ علم کی
بحث بنیاد اخلاق کی بحث سے کم اہم نہیں اس لئے وجدانی و تجربی کی تقسیم بھی
ایک اصولی تقسیم ہے، گو اس تقسیم کا خط دوسری تقسیموں کے ٹھیک بنیادی نقطوں
سے گزرتا ہے اس لیے کسی نظریہ کو بوضاحت بیان کرتے وقت یہ بھی بتا دینا
چاہیئے کہ مذکورۂ بالا تقسیموں کی بناء پر جتنی صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں ان میں
اور زیر بحث نظریہ میں کیا نسبت ہے۔ اخلاق کے متعلق بعض ایسے نظریے بھی
قائم کئے گئے ہیں جن میں کسی عمیق ترین اصول کے ذریعہ سے مختلف صورتوں

میں رفع تضاد کی کوشش کی گئی ہے۔

اصل موضوع بحث اور اس وقت تک ہم نے اخلاقی نظریات کی مختلف اقسام پر

ارادی افعال کی پیچیدگی

ایک سرسری نظر ڈالی ہے لیکن اسی سرسری نظر سے ہم کو یہ اندازہ ہو گیا ہوگا کہ اخلاقی نظریات کی مختلف اقسام میں صحیح حد فاصل قائم کرنا کس قدر دشوار ہے علاوہ ازیں ہم نے یہ بھی محسوس کر لیا ہوگا کہ اخلاقی نظریات کا یہ اختلاف محض علمائے اخلاق کی ذاتی رائے کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ موضوع بحث اس قدر پیچیدہ ہے کہ جب کوئی نظریہ قائم کیا جاتا ہے تو اس میں اصل موضوع کے بعض اجزا زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں اور باقی کی بلحاظ اہمیت ترتیب بدل جاتی ہے اس لئے گو ہر نظریہ میں اصل موضوع بحث کے تمام اجزا موجود ہوتے ہیں مگر ان کی ترتیب و تشریح کا انداز الگ ہوتا ہے بہر کیف اس وقت ہمارے پیش نظر ارادی افعال ہیں۔ ارادی افعال کی پہلے ہم تحلیل کریں گے اس کے بعد ان کے اجزا میں صحیح ترتیب قائم کریں گے آخر میں خیر و قانون کے باہمی تعلق ایک کے لحاظ سے دوسرے کے انضباط اخلاقی علم کی ماہیت اور کردار کی انفرادی و اجتماعی حیثیت پر غور کریں گے۔

ف (۳) ارادی افعال کی بلحاظ ظاہر و باطن تقسیم

ارادی افعال کی ماہیت و کیفیت

ارادی افعال کی ایک خصوصیت ایسی ہے جسے اگر دوسری خصوصیات سے بالکل الگ کر کے دیکھا جائے تو اخلاقی نظریات کی تینوں تقسیموں کے بعض پہلو روشن ہو جائیں۔

اس خصوصیت سے ہماری مراد فکر و خواہش اور ان دونوں پر عمل کا باہمی تعلق ہے۔ کسی ارادی فعل کی تحلیل کی جائے تو اس کے دو جز نکلیں گے ایک وہ جس کا وجود صرف فاعل کے دماغ میں ہوگا دوسرا وہ جو فاعل کے اعضاء و جوارح سے سرزد ہوگا۔ اسی دوسرے جز کا اثر دنیا پر ہوگا اور دنیا اس کے حسن و قبح کا اندازہ کر سکے گی ارادی افعال کے عقلی و عملی اجزا میں ذہنی تفریق تو ممکن ہے لیکن واقعی تفریق ناممکن ہے یہ صحیح ہے کہ عقلی جزو کا مقصد صرف نوعیت فعل کی

تعیین ہے لیکن یہ تعیین اسی وقت کارآمد ہوسکتی ہے جب اسے واقعیت کا لباس پہنایا جائے اور یہ صرف عملی تجربے سے ہوسکتا ہے، اس لئے ارادی افعال کے عقلی و عملی اجزا او جداگانہ چیزیں نہیں بلکہ دراصل یہ وہی کیفیت و ماہیت ہے جو ان نئے ناموں کے پردہ میں نظر آتی ہے۔

نوعیت خیال اور اس کے ثمرات

لیکن ارادی افعال کے ظاہری و باطنی پہلو کا یہ اتحاد مختلف نظریات میں قائم نہ رہ سکا اسی لئے یہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوگئے۔ باطنی پہلو کا تعلق صرف ارادہ، میلان طبع اور سیرت سے رہا اور ظاہری پہلو کا صرف ان نتائج و تغیرات سے جو ارادی افعال سے پیدا ہوتے ہیں علی ہذا بعض علمائے اخلاق نے ارادی افعال کے ظاہری اور بعض نے باطنی پہلو کو اخلاقی امتیازات کا حامل قرار دیا، اس اختلاف رائے کی بنا پر مختلف نظریئے قائم ہوئے اور ہر نظریہ نے اپنے نقطۂ نظر سے نتائج یا اسباب نتائج کو اخلاق کا سرچشمہ قرار دیا۔

نتائج و اسباب نتائج کا یہ تقابل مختصراً اقتباسات ذیل میں نظر آتا ہے لیکن بدقسمتی سے دوسرے اقتباس کا صحیح مفہوم سیاق عبارت کے بغیر واضح نہیں ہوسکتا محرک دراصل وہی لذت یا الم ہے جو اس رنگ میں اپنا کام کرتا ہے۔ لذت بجائے خود اچھی چیز ہے بلکہ اگر اس خیال سے قطع نظر کر لیا جائے کہ اس سے رفع الم ہوتا ہے تو جب بھی یہی ایک ایسی شئی ہوگی جسے اچھا کہا جاسکے گا اس لئے اس امر میں ذرا بھی بحث کی گنجائش نہیں کہ دنیا میں کوئی محرک بجائے خود برا نہیں محرکات اگر اچھے یا برے کہلاتے ہیں تو اپنے نتائج کے لحاظ سے کہلاتے ہیں"
(بنتھم "اصول اخلاق و تشریع"[لہ] باب ۱ فصل ۹)

مذکورۂ بالا اقتباسات کا مقابلہ کانٹ کے مندرجہ ذیل اقتباسات سے کیجئے "خالص عقل فی نفسہ عملی ہے وہ انسان کے لئے ایسے قواعد کلیہ وضع کرتی ہے جو اخلاقی قوانین کے نام سے موسوم ہوتے ہیں۔ اگر یہ قواعد لذت و الم

لہ "Principles of Morals and legislation."

اور مقاصد سے قطع نظر کرکے) ارادہ کی رہنمائی کرتے ہیں تو جو افعال ان کی پابندی میں کیے جائینگے وہ بجائے خود نیک ہونگے جب انسان اپنے ارادہ کو ان قواعد کے بالکل ماتحت کردیتا ہے تو اُس کا ارادہ ہر حیثیت سے ہمہ تن نیکی بن جاتا ہے یہی ارادہ تمام نیکیوں کی سب سے مقدم شرط ہے"

ان اقتباسات کو پیش نظر رکھ کے ارادی افعال کی ماہیت و کیفیت کے باہمی فرق پر غور کرنے سے یہ نکتہ بآسانی سمجھ میں آسکتا ہے کہ انسان جو کچھ کرتا ہے وہ ماہیت فعل اور جس خیال سے کرتا ہے وہ کیفیت فعل ہے۔ مثلاً زید نے کسی کو روپئے دئے تو یہ نفس فعل اخلاقیات کی اصطلاح میں ماہیت فعل ہے لیکن روپئے کیوں دئے؟ اس امید پر کہ واپس ل جائیں یا گرفتاری سے نجات ل جائیگی یا بار قرض سے سبکدوشی حاصل ہو جائیگی تو یہ خیال کیفیت فعل ہے۔ سنجہم کی رائے کا ماحصل یہ ہے کہ افعال کی ماہیت اور اُن کی اس ماہیت کی اخلاقی اہمیت کا راز ان کی لذت انگیزی میں پوشیدہ ہے۔ اس کے برعکس کانٹ کے نزدیک افعال کی اخلاقی حیثیت کا دارومدار کیفیت افعال یا بالفاظ دیگر اُن کے مقصد و محرک پر ہے اور خالص عقل کا تجویز کردہ قانون ہی صحیح محرک ہے۔ رہی ماہیت فعل تو وہ کیفیت فعل کے تابع اور مقصود بالعرض ہے۔ مختصر یہ کہ افعال کی ظاہری و باطنی حیثیات کی تفریق سے اُن کے محرک و ثمرات میں بھی پوری تفریق ہو گئی۔ اس تفریق کی بنا پر دو نظریئے پیدا ہوئے جن میں سے کانٹ کے نظریہ کا سنگ بنیاد محرک فعل اور سنجہم کے نظریہ کا محور ثمرۂ فعل قرار پایا۔ بنظر سہولت ہم ان دونوں نظریوں کو علی الترتیب نظریۂ نوعیت خیال و نظریۂ ثمرات نظریۂ صوری و نظریۂ مادی یا نظریۂ میلان طبع و نظریۂ نتائج کہنا چاہتے ہیں اور آیندہ انہی ناموں سے ان کا ذکر کیا جائیگا۔ اس موقع پر یہ نکتہ نہ بھول جانا چاہیئے کہ اصل تنقیح کردار و سیرت کی تفریق ہے رہا ان دونوں کی اہمیت کا فرق تو یہ چنداں اہم نہیں۔

نظریۂ نتائج اور ثمرۂ فعل کی تعیین

نظریۂ نتائج کی رو سے اگرچہ اخلاق کا مرکز ثمرۂ فعل ہے لیکن اس ثمرۂ فعل کی تعیین میں اختلاف ہے بعض علما نے

اخلاق مثلاً اسپنسر کے نزدیک لذت ہی ایک ایسا نتیجہ ہے جس پر نیکی کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس لذت کی نوعیت ایک، اور درجے مختلف ہوتے ہیں۔ بعض اس حد تک تو اسپنسر کے ہم خیال ہیں کہ لذت ہی کا نام نیکی ہے لیکن ان کے نزدیک ہر لذت کا شمار نیکی میں نہیں ہو سکتا۔ ایک تیسری جماعت اختلاف کا قدم آگے بڑھاتی ہے، اس کی رائے میں نیکی کا سرچشمہ ایک لذت یا چند لذتوں کا مجموعہ نہیں بلکہ قلب کی وہ نسبتاً مستقل حالت ہے جسے خوشی کہنا چاہیے، خوشی اور لذت میں یہ فرق ہے کہ خوشی لذت کا دیرپا نتیجہ اور رالم کی دست و برد سے محفوظ ہوتی ہے، یہ مسلک سعادیت اور اس کا حریف مقابل لذتیت کے نام سے مشہور ہے۔

نظریۂ نوعیت خیال

لیکن نظریۂ نتائج کے مخالفین کے نزدیک نیکی کا خاص امتیازی وصف یہ ہے کہ اس کا سرچشمہ افعال کے نتائج نہیں ہوتے۔

اس امر پر نظریۂ نوعیت خیال کے اکثر حامی متفق ہیں، گو نیکی کی تعریف کے سلبی پہلو کی طرح ایجابی پہلو پر سب کا اتفاق نہیں۔ اس قدر تو مسلم ہے کہ نیکی نتائج افعال کے بدلے انسانی سیرت کی ایک صفت ہے لیکن نیکی کی ماہیت میں خوشی و لذت کی ماہیت سے کم اختلاف نہیں۔ اس سلسلہ میں جتنے خیالات ظاہر کئے گئے ہیں ان میں سے کم از کم ایک خیال آخر میں لذتیت کے مسلک سے مل جاتا ہے۔ اگر انسان کے ما بہ الامتیاز اعمال کی انجام دہی کا نام خوشی ہے اور انسان کا ایک ما بہ الامتیاز کام عقل کا استعمال ہے جو عین نیکی ہے تو نیکی اور خوشی میں کوئی نمایاں حد فاصل قائم نہیں کی جا سکتی اسی لئے بعض مصنفین نے کمالیت کے نام سے نیکی و خوشی میں اتحاد ثابت کرنا چاہا، لیکن کانٹ نے دو سوالوں میں اس کا سد باب کر دیا، انسان طلب کمال کیوں کرتا ہے؟ کیا اس خوشی کے لئے جو حصول کمال سے ہوگی؟ یہ تو محض لذتیت ہے۔ یا اس لئے کہ طلب کمال قانون اخلاق یعنی قانون عقل کا مقتضا ہے؟ اس صورت میں پھر اصل مقصد سے ایک بالاتر مقصد یعنی قانون کو موجود ماننا پڑتا ہے

اب ہم سطور ذیل میں یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ مذکورۂ بالا بحث کا اخلاقی علم

وا خلاقی سند کے نظریات پر کیا اثر پڑتا ہے[1]

(۱) اخلاقی علم کے متعلق مخصوص نظریات

(۱) جو لوگ نیکی کے فطری تجربہ کو خاص طور پر اہم سمجھتے ہیں ان کے نزدیک اخلاق کے متعلق معلومات کا تمام سرمایہ اسی طرح کے تجربات سے حاصل ہوتا ہے۔ انسان کو لذت و الم، تشفی، دلچسپی کا تجربہ بار بار ہوتا رہتا ہے اسے صرف ان کیفیات اور ان کے اسباب یا بالفاظ دیگر اپنے ہیجانات و افعال اور ان کے نتائج کا خیال رکھنا چاہیئے اور اسی نقطۂ نظر سے اپنے اغراض و مقاصد کی تعیین کرنا چاہیئے۔ اس بناء پر اخلاقی علم کے بارے میں لذتیت و تجربیت دونوں تقریباً ہمیشہ ساتھ رہتی ہیں، لیکن یہاں تجربیت سے مراد وہ مسلک ہے جس کی رو سے خاص خاص گذشتہ تجربات ہی اخلاقی علم کا ماخذ ہیں۔

(۲) ایک جماعت ایسی بھی ہے جس کی رائے میں خیر ایک طرح کی نیک سیرت کا نام ہے۔ اس رائے کی بناء پر اخلاق کے لئے کسی خاص ذریعۂ علم کی ضرورت ہوگی کیونکہ خیر کا تجربہ خواہ یہ لذت و الم کا سا تجربہ ہو یا نہ ہو لیکن نیکی بہر حال خیر ہی ہے۔ اس مسلک میں اور وجدانیت، عقلیت اور ماورائیت میں ایک حد تک تعلق موجود ہے۔ ان تینوں آخری مسلکوں کا حاصل یہ ہے کہ اخلاقی علم میں کوئی ایسی شئے پائی جاتی ہے جو تجربہ کی دسترس سے باہر ہے، چنانچہ وجدانیت میں تو اصولاً یہ قرار دیا جاتا ہے کہ انسان میں ایک ایسی قوت ودیعت ہے جس کی وساطت سے ناقابل تجربہ حقائق معلوم ہوسکتے ہیں عقلیت کی رو سے بھی تجربہ کا انضباط ان عام اور ضروری تصورات سے ہوتا ہے جو خود تجربہ کے مخصوص عناصر میں شامل نہیں رہی مافوق التجربیت یا ماورائیت تو اس میں خود تجربہ کے اندر ایک ایسے عامل کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے جو تجربہ کی سطح سے بالاتر ہے۔

اخلاقی ضبط کے متعلق مخصوص نظریات

اخلاقی علم کی طرح اخلاقی ضبط کے متعلق بھی مختلف نظریات قائم کئے گئے ہیں۔ ایک نظریہ کی رو سے اصل شئے اخلاقی ضبط

[1] ذات اور جماعت کے متعلق اختلافات کی بحث بعد کے ابواب میں آئیگی۔

کے نتائج ہیں لیکن دوسرے کی رو سے اس ضبط کے ذرائع سب سے زیادہ اہم ہیں۔ جو لوگ نتائج ضبط کو مقصود بالذات سمجھتے ہیں ان کے نزدیک احکام و قوانین اس لئے واجب التعمیل ہیں کہ ان کے ذریعہ سے خواہشوں کا ایسا انضباط ہو سکتا ہے جس سے لذت یعنی زائد سے زائد لذت اور کم سے کم الم حاصل ہو سکتا ہے۔ اس نظریہ کی بنیاد درحقیقت مصلحت اندیشی، خوش تدبیری یا ذرائع حصول کے حسب ضرورت انتخاب پر ہے۔ اسی لئے ہیوم کا یہ قول ہے کہ "عقل بندۂ جذبات ہے اور یہی ہونا چاہیئے" بالفاظ دیگر جو اصول و قواعد ہم کو عقل کے ذریعے سے معلوم ہوتے ہیں ان کی صرف اتنی حیثیت ہے کہ وہ خواہشات انسانی کی تشفی کامل کا وسیلہ بنتے ہیں مگر جن لوگوں کی رائے میں اخلاقی ضبط کے ذرائع بجائے خود اہم ہیں ان کے نزدیک خواہشوں کی تشفی کو اخلاقی نقطۂ نظر سے اسی وقت اچھا کہا جا سکتا ہے جب حصول تشفی میں ایسے قوانین کی پابندی کی گئی ہو جن کا دار و مدار لذت بخشی پر نہ ہو، اس لئے اخلاقی خیر تو قوانین کی پابندی پر منحصر ہو گی، لیکن خود ان قوانین کی بنیاد مرغوب طبع نتائج کے حصول پر نہ ہو گی۔

ف (۳) مذکورۂ بالا نظریات کی تشریح

معمولی زندگی اور اخلاقی اصول کا تقابل

گو ہمارے عام اخلاقی اعتقادات نظریات پر مبنی نہیں با ایں ہمہ ان اعتقادات میں بھی ایک حد تک اسی طرح کا تقابل نظر آتا ہے جو اخلاقی نظریات میں موجود ہے۔ البتہ ان اعتقادات میں ہمارا نقطۂ نظر اس طرح بدلتا رہتا ہے کہ ہم کو خبر بھی نہیں ہوتی مثلاً ایک طرف تو ہم نیکی اور ارادۂ نیکی کو ایک سمجھتے ہیں اور دوسری طرف ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان کا نیک ہونا کافی نہیں اس کے نیک ہونے کا کوئی نتیجہ بھی ہونا چاہیئے" چنانچہ جب ہم کسی کو "نیک نیت" کہتے ہیں تو درپردہ اس کی تنقیص کرتے ہیں" دوزخ نیک ارادوں سے پٹی پڑی ہے" جو نیک ارادے قوت سے فعل میں نہیں آتے وہ عام طور پر عبث ہی نہیں بلکہ قابل تمسخر بھی سمجھے جاتے ہیں۔

درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے" "اگر عمل نہیں تو خالی اعتقاد بیکار ہے" وہ بیچارے اچھے آدمی ہیں عرف عام میں اس کے یہ معنی ہیں کہ عملی حیثیت سے وہ کچھ بھی نہیں۔ گویا نیکی اور نتائجیت دونوں ایک ہیں لیکن اگر یہ اتحاد مورد اعتراض ہے تو وہ نظریہ مشتبہ ہو جائیگا جس کا یہ اتحاد منطقی نتیجہ ہے۔ اصل یہ ہے کہ ہم نیکی کے ایجابی پہلو پر اس لب و لہجہ میں گفتگو کرتے ہیں جس سے یہ صاف مترشح ہوتا ہے کہ نیکی کے ساتھ خدمت خلق کا ہونا ضروری ہے مثلاً محبت منشاے قانون کے پورا کرنے کا نام ہے" محبت اگرچہ سیرت ہی کا ایک پہلو ہے لیکن یہ ایسا پہلو ہے جو بعض مقررہ نتائج کے حصول کے لئے فوری تدابیر اختیار کرتا ہے چنانچہ جو شخص اپنی نیک سیرتی کو عام بہبودی کا ذریعہ نہیں بلکہ مقصود بالذات سمجھتا ہے وہ خود غرض راست باز کہلاتا ہے۔ لیکن اس کے پہلو بہ پہلو ایسے فقرے بھی ہمارے زبان زد ہیں جن سے ارادہ یا نوعیت خیال کی نتائج پر فوقیت ظاہر ہوتی ہے" مثلاً انسان اپنی روح کے بدلے کیا کچھ نہ دیگا" "زندگی کھو کے ساری دنیا ملی بھی تو بیکار ہے" "آیئے بھلائی کی خاطر برائی کریں جسے اگر لوگ برا کہتے ہیں تو ٹھیک کہتے ہیں" اس آخری فقرہ میں اس اخلاقی اصول کی طرف اشارہ ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ اگر مقصد نیک ہو تو اس کے لئے ہر تدبیر جائز ہے یہ اصول اگرچہ بظاہر بہت ہی قابل اعتراض معلوم ہوتا ہے مگر ہمارا اس پہ اعتراض اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قابل قدر و پسندیدہ مقاصد بداخلاقی کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اس سلسلہ میں شکسپیر اور کتاب مقدس کے ایک ایک فقرہ کا مقابلہ بھی دلچسپ ہوگا۔ شکسپیر کہتا ہے "دنیا میں نہ کوئی شئے اچھی ہے نہ بری یہ سب ہمارے خیال کے کرشمے ہیں" کتاب مقدس میں ہے کہ "انسان کا جیسا خیال ہوگا ویسا وہ خود ہوگا" کم و بیش یہی خیال اقوال ذیل میں بھی نظر آتا ہے "ارادہ ہی کو عمل سمجھنا چاہیئے" "فلاں شخص کی نیت اچھی ہے"۔

اس وقت تک ہم پیش نظر مسئلہ کو عام نقطۂ نظر سے دیکھ رہے تھے اب اگر ہم اس پر علمی حیثیت سے غور کرنا چاہیں تو ہمیں نظریۂ نتائج کی تائید میں

مندرجہ ذیل دلائل ملینگے:-

(۱) اخلاق کی یہ قدر اس لئے ہے کہ انفرادی یا اجتماعی بہبودی ہیں ان سے ترقی ہوتی ہے اگر یہ نہ ہو تو اخلاق بے معنی اور لاحاصل ہیں فرض کیجئے چوری سے زندگی کی مسرت وحفاظت میں اضافہ ہوتا ہوا ور سچ بولنے سے تعلقات کی خوشگواری ویکجہتی میں فرق آتا ہو تو کیا چوری کا شمار نیکی اور سچ کا شمار بدی میں نہ ہوگا؟ نتائج افعال کو فیصلہ کن تسلیم کرلے کے یہ معنی ہیں کہ نیکی عین محرک ہے لیکن اگر یہ صحیح ہے تو پھر اخلاق کا عدم و وجود یکساں ہے۔ اس لئے اعمال کے ثمرات ہی کو بنیاد اخلاق قرار دینا چاہیئے۔

(۲) اس صورت میں اخلاق کے حاصل نتائج ہونگے۔ نتائج چونکہ متعین وقابل مشاہدہ واقعات ہیں اس لئے طرز عمل کی رہنمائی میں ان سے کام لینا انسان کا فرض قرار دیا جاسکیگا اور یوں اخلاق کا ہم کو ایک محسوس وموجود فی الخارج معیار حاصل ہوسکیگا۔ یہ معیار سب کے لئے یکساں ہوگا کیونکہ اس کا وجود افراد سے الگ خارج میں ہوگا لیکن اگر نتائج سے قطع نظر کرلیا جائے اور نیکی محرک ہی میں مضمر سمجھی جائے تو نیکی ایک مبہم سی خیالی یا من مانی بات رہ جائیگی اس واسطے کہ ہر شخص کا محرک اسی کی طبیعت کا پیدا کردہ اور اسی کے اندر موجود ہوگا جس کا افعال کے ظاہر و واضح نتائج سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اس بناء پر اخلاق یا تو ناقابل حصول شئے ہوگے یا زائد سے زائد ان کے حصول کا دارومدار بعض ایسی اندرونی کیفیات کے نشوونما پر ہوگا، جو بے نتیجہ بلکہ بعض اوقات معاشرتی حیثیت سے نقصان رساں ہونگی۔ چنانچہ اس سے مذہبی دارفتگی، اخلاقی کج روی، خود بینی، گوشہ گیری اور صریح گمراہی پر اصرار کو شہ ملیگی۔ علاوہ بریں اخلاق میں ایک قسم کا جمود پیدا ہوجائیگا کیونکہ اس نظریئہ کی رو سے نتائج کا زائد سے زائد تجربہ بھی اخلاق کے کسی پہلو کو روشن نہ کرسکیگا۔

(۳) نتائج کو پیش نظر رکھکے اخلاق پر غور کرنے سے ایک فائدہ یہ بھی ہوگا کہ نیکی وبدی کا مفہوم متعین ہوجائیگا جس کے بعد نیکی و بدی پر فہم وفکر کیساتھ

بحث کی جا سکیگی چنانچہ اس صورت میں چند امور کو مقصد اخلاق قرار دیکے ان کے حصول کے لئے قواعد وضع کئے جا سکینگے علیٰہذا دیگر متحد الاصول واقعات کی طرح نتائج افعال کے متعلق بھی ایک ایسا فن مرتب کیا جا سکیگا جس میں علمی شان موجود ہو۔ لیکن اگر نیکی و بدی کا مرکز محرک قرار پایا تو اخلاق کا انجام کیا ہوگا؟ معیار اخلاق ایک ایسی شئی ہوگی جو شخصی اور موجود فی الذہن ہوگی اس لئے خارجی مشاہدہ اور عام تشریح ناممکن ہوگی علاوہ بریں اخلاق کے متعلق کوئی جامع نظریہ قائم نہ کیا جا سکیگا کیونکہ ہر شخص کے قول کو بے چون و چرا تسلیم کر لینا پڑے گا۔ یہ وہ اعتراضات جو بینتھم نے نظریہ نوعیت خیال پر کئے ہیں چنانچہ وہ "اصول اخلاق و تشریع" (مطبوعہ سنہ ۱۸۲۳ء) کا دیباچہ ان الفاظ پر ختم کرتا ہے۔

"جن حقائق پر علم الاخلاق اور علم السیاست کی بنیاد ہے ان کی تحقیقات اگر ہو سکتی ہے تو ایسے اصول پر جو سختی میں ریاضیات کے اصول تحقیقات کے برابر لیکن وسعت و پیچیدگی میں ان سے اس قدر زیادہ ہیں کہ دونوں کا مقابلہ فضول ہے انہیں تشریح و استثنا سے بے نیاز اور ایک دوسرے سے بے تعلق اصول کی شکل میں لانا ممکن نہیں وہ کسی طرح بھی تبتے ہوئے مختصر فقروں میں نہیں سما سکتے۔ وہ بلند آہنگ مقرر اور غلغلہ انداز انشا پردازوں کے نام سے کانوں پر ہاتھ دھرتے ہیں۔ اُن کا حسیات کے پہلو بہ پہلو سرسبز ہونا غیر ممکن ہے۔ یہ بے کانٹوں کے پھول نہیں کہ بچے کھیلنے کو دے جائیں اور توڑ لائیں۔۔۔۔علم ریاضی کی طرح علم تشریع کی بھی کوئی شاہراہ نہیں"۔

مگر کم و بیش اس قسم کے دلائل نظریۂ نوعیت خیال کی تائید میں بھی پیش کئے جا سکتے ہیں۔

(۱) اخلاق محض دیگر مقاصد کا ذریعۂ حصول نہیں۔ وہ بذات خود مطلوب ہیں۔ انہیں لذت اندوزی کا آلہ سمجھنا ان کے بدترین استعمال بلکہ ان کے استیصال کا پیش خیمہ ہے معمولی فہم کی سلامت روی یہ دیکھ کے انگشت بدندان

رہجاتی ہے کہ اخلاق کا اور دور اندیشی کاربرآری اور خوش تدبیری کا ایک ہی مرتبہ قرار دیا جاتا ہے اخلاق اس لئے اخلاق ہے کہ اس کا فیصلہ ناطق ہے اخلاق کا یہی استناد منطق ہے جو اس میں اور دور اندیشی وغیرہ میں مابہ الامتیاز ہے۔

(۲) اس کے علاوہ حصول لذت کا دارومدار بیرونی حالات پر ہے اور بیرونی حالات انسان کے دائرۂ اختیار سے خارج ہیں اس لئے اخلاق سے ان کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ انسان افعال کا ارادہ یا ان کی ابتداء کر سکتا ہے لیکن ان کا انجام پذیر یا نتیجہ خیز ہونا خدا کے ہاتھ میں ہے ممکن ہے ایسے حالات پیش آئیں کہ تمام عمر تکلیف، پریشانی یا بیماری میں بسر ہو جائے اس صورت میں انسان مادی بھلائیوں سے بالکل محروم رہیگا، لیکن اس سے اخلاقی خوبیوں میں سر مو کمی نہیں آسکتی کیونکہ اخلاقی خوبیوں کا سرچشمہ انسان کی وہ قلبی کیفیت ہے جو ناموافق حالات اور ناگوار نتائج کے پیش آتے وقت ہوتی ہے۔ اگر ہمت، صبر اور خوش مزاجی کا سررشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹے تو خود ناموافق حالات اخلاقی محاسن کا ذریعۂ حصول بن جائیں گے اخلاقی حیثیت سے افعال کے نتائج صرف اس لئے قابل لحاظ ہیں کہ ان کا عادت اور میلان طبع پر اثر پڑتا ہے۔

(۳) اس سلسلہ میں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ نتائج بے شمار اور ان کے ظہور کا دارومدار نامعلوم اسباب پر ہے۔ اتفاقی حالات کی وجہ سے ایک ہی فعل سے صدہا مختلف نتیجے نکل سکتے ہیں۔ اگر فاعل کو کسی فعل کے شروع کرنے سے قبل اس کے تمام نتائج کا اندازہ کرنا پڑتا تو اسے قدم قدم پر نئے عوامل یا موثرات سے سابقہ ہوگا اس لئے یا تو وہ کوئی رائے قائم نہ کر سکے گا یا وہ رائے اس قدر مشکوک ہوگی کہ محرک عمل نہ بن سکے گی۔ اس کے برعکس اگر اخلاق کا معیار نتیجہ کے بجائے نیت ہو تو نیک و بد کا امتیاز آسانی سے ہو سکے گا۔ کیونکہ جو شخص دل سے نیکی و بدی کا فرق معلوم کرنا چاہے گا وہ اپنی نیت کو دیکھ کے معلوم کرلے گا۔

خلاصۂ بحث۔

لیکن روزمرہ کا تجربہ شاہد ہے کہ دونوں مذکورۂ بالا نظریئے ایک حدتک صحیح ہیں، بلکہ دونوں کی طرف سے کم و بیش

یکساں دعوے کئے جا سکتے ہیں۔ اس لئے یقیناً ان دونوں کا اختلاف کسی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ جیسا کہ ابھی ہم کو معلوم ہوتا ہے اس غلط فہمی کا مشترک سرچشمہ ارادی افعال کی تحلیل ہے۔ ہر ارادی فعل دو ایسی چیزوں پر مشتمل فرض کیا جاتا ہے جن میں باہم کوئی رشتہ نہیں۔ ان دونوں میں سے ایک کو ظاہری پہلو یا نتیجہ اور دوسرے کو باطنی پہلو یا محرک کہا جاتا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر ارادی فعل ایک مستقل و مکمل شئے ہے یعنی وہ فاعل کے اس میلان طبع یا عادت کا نام ہے جو ظاہری عمل کے لباس میں نمودار ہوتی ہے اور تا بہ امکان کوئی نہ کوئی نتیجہ پیدا کرتی ہے۔ بے نتیجہ محرک درحقیقت محرک ہی نہیں اس لئے اس پر ارادی فعل کا اطلاق نہیں ہو سکتا، علیٰہذا جو نتائج از خود حاصل ہو جائیں ان کو ارادی افعال میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ غرض ارادی افعال کے صرف ظاہری یا باطنی پہلو میں شمہ بھر بھی ارادی یا اخلاقی حیثیت موجود نہیں ان میں سے ایک عارضی ہوس یا محض خیال آرائی اور دوسرا اتفاق وقت یا نوشتۂ تقدیر ہے۔

مذکورۂ بالا نظریات اور رفع اختلاف

اصل یہ ہے کہ ان دونوں نظریوں میں موضوع بحث کے صرف ایک ایک پہلو کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ یہ نقص جب فریقین کو محسوس ہوتا ہے تو لامحالہ ہر فریق دوسرے کے بعض مطالبات تسلیم کرنے کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے بلکہ ایک حد تک اس کی ہمنوائی شروع کر دیتا ہے، چنانچہ جو لوگ نتائج کو اہم سمجھتے ہیں ان کی مراد ایسے نتائج سے ہوتی ہے جن کا اندازہ آغاز عمل سے پہلے کیا جا چکا ہے ظاہر ہے کہ یہ اندازہ دماغ کا فعل ہے اس لئے اس کا دار و مدار سیرت پر ہوگا۔ سیرت ہی کی تہ میں وہ میلان طبع مضمر ہوگا جو نتائج کی صحیح قدر شناسی کی طرف فاعل کی رہنمائی کریگا۔ اس طرح نتائج کے طرفداروں کو بھی آخر میں انداز خیال سے کام لینا پڑتا ہے۔ یہی انجام حامیان نوعیت خیال کا ہوتا ہے انھیں یہ بتانا پڑتا ہے کہ ہر نوعیت خیال پر کوئی نہ کوئی ثمرہ مرتب ہو سکتا ہے اس لئے نتائج سے قطع نظر نہ کر لینا چاہیئے، فیاضی ایک قابل تعریف وصف ہے لیکن مستحق تعریف وہی فیاضی ہے جو

فیضیاب افراد اور تمام جمعیت پر اپنی فیاضی کے اثر کو نظر انداز نہیں کرتا۔ گو اخلاقی فضیلت کی حامل صرف نیت ہے لیکن نیت کا اثر نتائج کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔
غرض نظریۂ نتائج میں نوعیت خیال کی ضرورت اور نظریۂ نوعیت خیال میں نتائج کی اہمیت کے مسلّم ہو جانے سے فریقین کی معرکہ آرائی تقریباً ختم ہو جاتی ہے۔
چنانچہ اب یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ اگر ارادی افعال کے لحاظ سے محرک کی حیثیت کے متعلق صحیح رائے قائم کرنا ہے تو یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ جب تک کوئی قوی تر سبب مانع نہ ہوگا ہر محرک سے نتائج پیدا ہونگے اس کے ساتھ ہی یہ بھی نظر آنے لگتا ہے کہ ارادی طرز عمل کا تعلق انہی نتائج سے ہو سکتا ہے جو سیرت کے مناسب حال ہوتے ہیں اور صاحب سیرت کو اپنے حصول کے لیئے کوشش پر آمادہ کر سکتے ہیں۔ غرض ارادی افعال کی تحلیل خواہ نتائج سے شروع کی جائے یا نوعیت خیال سے یہ تحلیل اسی وقت مکمل ہو سکتی ہے جب یہ دونوں پہلو پیش نظر ہوں کیونکہ افعال کے ظاہری و باطنی اجزاء میں وہی فرق ہے جو کسی شے کے نشو و نما کی دو منزلوں میں ہوتا ہے۔

اب ہم آیندہ باب میں کردار و سیرت کے باہمی تعلق پر براہ راست بحث کرینگے اور اس بحث کے نتائج سے ابواب مابعد میں ان مباحث کے متعلق کام لینگے جو اس وقت تک چھیڑے جا چکے ہیں۔

باب ۱۳

سیرت و کردار

موضوع باب۔ گزشتہ ابواب میں ہم نے یہ معلوم کرنا چاہا تھا کہ (۱) وہ کون سی صورت حال ہے جسے اخلاقی کہا جا سکتا ہے (۲) اس صورت حال کی تحلیل سے کیا مسائل پیدا ہوتے ہیں (۳) اور ان مسائل کے سلسلہ میں کس قسم کے نظریات قائم کئے گئے ہیں۔ اب ہم صرف اخلاقی صورت حال کو لیکے اس کی آزادانہ تحلیل کرنا چاہتے ہیں جیساکہ آخری باب سے اندازہ ہو گیا ہوگا۔ اس کے لیئے انداز خیال اور نتائج کے باہمی تعلق پر بحث کی ضرورت ہوگی۔ یہ صحیح ہے کہ پیش نظر مسئلہ پر غور کرنے کا یہی ایک طریقہ نہیں لیکن انیسویں صدی کے اوائل سے جن نظریات کو مقبولیت و اثر حاصل ہے ان کے مابہ النزاع امور کی توضیح اسی طرح ممکن ہے لہٰذا ہم سب سے پہلے نظریۂ محرک یا نظریۂ کانٹ اور نظریۂ ثمرات یا نظریۂ افادیت کو بیان کریں گے۔ اگرچہ ان دونوں نظریوں میں افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے لیکن ان کو پہلو بہ پہلو رکھ کے دیکھنے سے انداز خیال و افعال محرک و نتائج، سیرت و کردار کے باہمی تعلقات کا اندازہ ہو جائیگا کانٹ چونکہ نظریۂ انداز خیال کا علمبردار ہے اس لیئے ہم اسی کے ایک اقتباس سے ابتدا کرتے ہیں۔

ق (۱) نیک ارادہ

ہم اس دنیا میں یا اس سے باہر نیک ارادہ کے علاوہ کسی ایسی شے کا تصور

نہیں کرسکتے جو ہر حال میں اچھی ہو نفس کے قویٰ میں ذہانت، ذکاوت، فیصلہ.... مزاج کے اوصاف میں ہمت، عزم، استقامت فرداً فرداً مستحسن اور بسا اوقات پسندیدہ ہوتے ہیں لیکن ان سے کام لینے والا دراصل ارادہ ہوتا ہے اسی لئے وہ سیرت کا مایۂ خمیر ہے اگر خود ارادہ اچھا نہیں تو فطرت کے یہ عطیے بدترین بلکہ شر انگیز ثابت ہوسکتے ہیں یہی حال قسمت کے عطیوں کا ہے جہاں نیک ارادہ اصلاح کے لئے موجود نہیں ہوتا وہاں طاقت، دولت، عزت بلکہ صحت.... سے غرور و خود بینی پیدا ہوتی ہے۔ محنت میں اعتدال، جذبات میں سلامت روی نفس پر قابو، صبر و سکون کے ساتھ غور و خوض کی صلاحیت، یہ چیزیں اچھی بلکہ انسان کے فطری فضائل کا جزو ہیں لیکن ان کو بھی ہم خیر محض نہیں کہہ سکتے کیونکہ نیک ارادہ کے بغیر یہ اوصاف بھی از حد برے ہوسکتے ہیں۔ بدمعاش کا سکون طبع خطرناک اور اس کے ساتھ ساتھ نفرت انگیز ہوتا ہے" (کانٹ کا نظریہ اخلاقیات مترجمہ ایبٹ صفحہ ۱۰-۹)

کانٹ کے نظریہ کی صحت

کانٹ کا مذکورۂ بالا خیال ایک حد تک ہمارے معمولی اخلاقی اعتقادات کے بالکل مطابق ہے۔ ہم بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ خوش قسمتی کے نتائج، نفس کے قویٰ اور مزاج کے اوصاف قابل قدر ہیں، مگر ان کا صحیح استعمال شرط ہے، ورنہ ان سے نیکی کے بجائے بدی میں ترقی ہوگی کانٹ کے نزدیک نیک ارادہ بذات خود اچھا ہے "وہ ایک گوہر آبدار ہے جس کی چمک دمک خود اپنی آپ کا نتیجہ ہے" (کتاب مذکور صفحہ ۱۰) اس خیال پر بھی ہمارا دل حرف بحرف صاد کرتا ہے صحت، دولت کاروبار اپنے پیشہ میں کامیابی یہ اور اس طرح کی چیزیں اخلاقی فضائل کے حصول کا ذریعہ یا شرط ہیں۔ ان کی بدولت انسان کو اخلاقی فضائل حاصل کرنے کا موقع ملتا ہے۔ اگر خود یہ چیزیں بھی اخلاقی حیثیت سے اچھی سمجھی جاتی ہیں تو صرف اس لئے کہ ان سے اخلاقی محاسن تک دسترس ہوسکتا ہے مگر شخصیت یا سیرت اس لئے اچھی نہیں کہ ان سے دوسری اچھی چیزیں حاصل ہوسکتی ہیں، جو شخص اپنی سیرت کو محض سیاسی ترقی کا آلہ سمجھتا ہے وہ اپنی اخلاقی خوبی کا غلط استعمال بلکہ اس کا استیصال کرتا ہے۔

منقولۂ بالا اقتباس کا ابہام

لیکن کانٹ کا منقولہ بالا اقتباس ابہام سے خالی نہیں اس کی تشریح دو متضاد طریقوں سے ہو سکتی ہے نیک ارادہ کے بجائے خود اچھے ہونے کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ (۱) مثلاً دیانت ارادہ کی ایک شکل کی حیثیت سے اس لئے اچھی ہے کہ اس سے لامحالہ لوگوں میں خوشگوار تعلقات قائم ہونگے، باہم صفائی ہوگی، ایک کو دوسرے پر اعتبار ہوگا، ہر شخص یکسوئی کے ساتھ اپنے اپنے کام پر پوری توجہ کر سکیگا۔ (۲) اور یہ بھی کہ دیانت بجائے خود بہر حال ایک اچھی شئے ہے ان دونوں میں سے پہلی صورت میں ہم دیانت کی خوبی کا فیصلہ کرتے وقت نتائج کو پیش نظر رکھتے ہیں اور دوسری صورت میں ان سے قطع نظر کر لیتے ہیں۔

کانٹ اور نیک ارادہ کی تشریح

لیکن خود کانٹ کے بیان سے یہ ابہام رفع ہو جاتا ہے اس کا قول (کتاب مذکور صفحہ ۱) ہے کہ "نیک ارادہ اس لئے نیک نہیں کہ اس سے نیک نتائج پیدا ہوتے ہیں یا پیش نظر مقاصد حاصل ہو سکتے ہیں۔ بلکہ وہ صرف اس لئے نیک ہے کہ وہ ارادہ ہے یعنی وہ بذاتہ نیک ہے.... اگر یہ صورت پیش آئے کہ قسمت کے خاص عتاب یا فطرت کے انتہائی بخل کی وجہ سے ارادہ میں تحصیل مقصد کی صلاحیت نہ ہو، اگر وہ زیادہ سے زیادہ کوشش کے بعد بھی کم سے کم کامیابی حاصل نہ کر سکے، اگر وہ ارادہ کی حد سے سرمو آگے نہ بڑھے (مگر یہ شرط ہے کہ محض خواہش نہ ہو بلکہ اس کی تکمیل کے لیے ہر ممکن تدبیر اختیار کی گئی ہو) تو اس صورت میں بھی نیک ارادہ اپنی ذاتی خوبی کی بدولت اس کو ہر شب چراغ کی طرح چمکے گا جس کی روشنی کا سرچشمہ خود اس کی ذات ہوتی ہے نتائج کے حصول یا عدم حصول سے ارادہ کی خوبی میں نہ شمہ بھر اضافہ ہوگا اور نہ ذرہ بھر کمی"۔

یہ بھی اسی کا قول ہے کہ:۔

"کسی فعل کی اخلاقی خوبی کی بنیاد مقصد فعل پر نہیں بلکہ اس اصول پر ہے جو باعث فعل ہے۔ اسی لئے ہر فعل کا دار و مدار بلا لحاظ مقصد ارادہ پر ہوتا ہے

جو اس کے عالم وجود میں آنے کا سبب ہوتا ہے۔ افعال میں مشروط یا اخلاقی خوبی نہ پیش نظر مقاصد سے پیدا ہو سکتی ہے اور نہ ان ثمرات سے جو ارادہ کا سرچشمہ و نتائج سمجھے جاتے ہیں۔ اگر اس کا کہیں وجود ہے تو اصول ارادہ ہیں اور یہ بھی نتائج افعال سے قطع نظر کرنے کے بعد"
(کتاب مذکور صفحہ ۱۹)

ارادہ اور کوشش و کامیابی

کانٹ کا یہ خیال بھی ایک حد تک ہمارے روزمرہ کے اخلاقی تجربات کے ہمزبان ہے واقعی ہم بسا اوقات حاصل شدہ نتائج کی پروا نہیں کرتے اور افعال کو اخلاقی حیثیت سے اچھا یا قابل قدر رکھتے ہیں۔ اگر ایک بچہ ڈوب رہا ہو اور کوئی شخص اسے بچانے کی کوشش کرے تو ہم اس کوشش کی اخلاقی خوبی کا فیصلہ کامیابی کی بنا پر نہ کرینگے، ممکن ہے کہ یہ شخص جسمانی حیثیت سے اس قابل نہ ہو۔ کہ ڈوبتے ہوئے بچے کو بچا سکے یا پانی کا بہاؤ حد سے زیادہ تیز ہو اس لئے وہ اپنی کوشش میں کامیاب نہ ہو لیکن اس کے باوجود ہم اس کی کوشش کو اخلاقی نقطۂ نظر سے قابل تعریف سمجھینگے۔ ہمارے پیش نظر حاصل شدہ نتائج یا کامیابی نہ ہوگی۔ ہم ناکامی کی وجہ سے اس کوشش کی اخلاقی خوبی سے انکار نہ کرینگے۔ چونکہ اس شخص نے اپنی جان کو خطرہ میں ڈالکر دوسرے کو بچانا چاہا تھا اور یہ مقصد فی نفسہ اچھا تھا اس لئے اس لاحاصل کوشش کو بھی ہم پسندیدگی کی نظر سے دیکھینگے غرض ہم کو کانٹ کے اس خیال سے تو اتفاق کرنا پڑے گا کہ افعال کی اخلاقی فضیلت کا دارومدار نتائج کے حاصل ہونے پر نہیں مگر اس کے ساتھ ہی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ فاعل کی اخلاقی فضیلت کا راز یہ ہے کہ وہ عمدہ نتیجہ کے حاصل کرنے کے لئے تابمقدور کوشش کرتا ہے اسی لئے مقاصد کو خارج از بحث رکھنا تو کجا ہم انہی کی بناء پر افعال کو پسند یا ناپسند کرتے ہیں چنانچہ عرف عام میں جب ارادہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد ایسے میلانات خواہشات یا عادات ہوتی ہیں جو پسندیدہ نتائج کے حاصل کرنے کے لئے مصروف عمل ہوتی ہیں

مگر ارادہ بایں معنی بھی حصول نتائج یا مقاصد کو واقعات کے لباس میں جلوہ گر کرنے کے لئے کافی نہیں۔ کامیابی کے لئے حالات کا مساعد ہونا لازمی ہے۔ اگر یہ پہلو تہی کریں تو بہتر سے بہتر ارادہ بھی خواہش نتائج کو واقعی نتائج کی شکل میں پیش نہیں کر سکتا۔ ہم کو یہ معلوم ہے کہ بعض اوقات سوء اتفاق سے پسندیدہ نتائج حاصل نہیں ہوتے لیکن اس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ اگر کبھی پسندیدہ نتائج بلا ارادہ حاصل ہو جاتے ہیں تو یہ محض حسن اتفاق ہوتا ہے۔ علاوہ بریں یہ امر بھی ہمارے پیش نظر ہے کہ ہمارا ارادہ حصول نتائج کی سب سے مقدم شرط نہیں البتہ یہی ایک ایسی شرط ہے جس پر ہم کو مسلسل دسترس حاصل ہے ارادہ کو ہم صرف اس لئے اپنا کہتے ہیں کہ اس شرط کا سرانجام ہم پر موقوف ہے۔ جہاں تک ہماری ذات کا تعلق ہے نتائج کا ذریعۂ حصول ارادہ ہے اور اس لحاظ سے ارادہ خواہش و کوشش کے بعد کامیابی و عدم کامیابی کی فکر سے آزاد ہے۔

لاحاصل نیک نیتی۔

لیکن جس نیک نیتی سے ظاہری افعال اور ان افعال کے نتائج میں انضباط پیدا نہ ہو وہ سند جواز نہیں بن سکتی۔ اگر کسی شخص کی نیک نیتی سے ہمیشہ دوسروں پر مصیبت نازل ہوتی ہو، تو کیا ایسی نیک نیتی کو ہم شک کی نظر سے نہ دیکھینگے؟ بالفرض ہم اس واقعہ کو بدنیتی پر محمول نہ کریں تو کیا ہم یہ بھی نہ سمجھینگے کہ یہ شخص ایک اخلاقی غلطی میں مبتلا ہے جس کی اصلاح کے لئے میلان طبع میں تغیر کی ضرورت ہے؟ خود غرضی اور مذہبی جوش کے اخلاقی فرق سے ہم غافل نہیں لیکن اس فرق کی بناء پر ہم مذہبی جوش کو پسند نہیں کرتے، ہم کسی دیوانۂ مذہب کے متعلق یہ نہیں کہتے کہ "اس کی نیت اچھی ہے، وہ بزعم خود نیک کام کر رہا ہے اسے اپنے فرض کا احساس ہے" اس کے برعکس ہم اس کے پیش نظر مقاصد کی مذمت کرتے ہیں اور یوں بالواسطہ ان مقاصد کے پسند و اختیار کرنے پر اس کو ملامت کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہم اس کے اخلاص، یکسوئی خیال اور ہمہ تن کوشش کی قدر کر سکتے ہیں کیونکہ یہ اوصاف بجائے خود یا اصولاً اعلیٰ سیرت کا جوہر ہیں مگر ان کی یہ قدر اس لئے

ہے کہ انہی کی بدولت نتائج ظہور پذیر ہوتے ہیں گویا انسانی سیرت کے عملی پہلو کی بھی کائنات ہیں تاہم ان اوصاف کی خاطر ہم کسی وارفتہ مذہب کی سیرت کو بتمامہ پسند نہیں کرتے ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ اس شخص میں کوئی ایسا نقص ہے جس کی وجہ سے اس کے اخلاقی محاسن کا غلط استعمال ہو رہا ہے اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں کہ ہم ایسی صورت میں فاعل کی سیرت کو پسند اور اس کے افعال کو ناپسند کرتے ہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس کے کردار کے بعض اجزا کو پسند اور اس لحاظ سے اسے قابل تعریف اور دیگر اجزا کو ناپسند اور اس حیثیت سے اسے قابل ملامت سمجھتے ہیں۔

ارادہ اور ظاہری افعال

اب سوال یہ ہے کہ ہم کب ارادہ کو درحقیقت عمل کا قائم مقام سمجھتے ہیں؟ ہم کس صورت میں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ صاحب ارادہ نے حصول مقصد کے لئے ہمہ تن مستعدی کے ساتھ تا بہ امکان کوشش کی؟ اس وقت جب صاحب ارادہ سے کوئی ایسا ظاہری فعل سرزد ہو جس سے محرک یا مقصد کے واقعی موجود ہونے کا ثبوت ملتا ہو مثلاً گزشتہ مثال میں اگر وہ شخص ڈوبتے بچہ کو نکالنے کے لئے کوئی عملی تدبیر نہیں کرتا تو خود اس کو یا ہم کو اس امر کے یقین کرنے کا حق حاصل نہیں کہ وہ دل سے بچہ کی جان بچانا چاہتا تھا جو شخص حصول مقصد کے لئے کوشش تو نہیں کرتا لیکن پیش نظر مقصد کی خوبی کی بناء پر اپنے طرز عمل کو بجا ثابت کرنا چاہتا ہے وہ اگر دانستہ نفاق نہیں تو خود فریبی کا مورد الزام بن سکتا ہے، جب کسی لاابالی لڑکے سے یہ شکایت کیجئے کہ "تم نے فلاں شئے خراب کر دی" یا "وہ کام بگاڑ دیا" تو وہ یہ عذر پیش کرتا ہے کہ "میں نے جان کے نہیں کیا" یعنی اصل نقصان میں میرے ارادہ کو دخل نہیں میں اخلاقی حیثیت سے اس کا سرچشمہ نہیں۔ ایسے موقع پر ہمارے جواب کا یہ ماحصل ہوتا ہے کہ ہمیں اسی غفلت پر اعتراض ہے اس کو ایسے فعل نہ کرنے کا قصد کرنا چاہیئے تھا بالفاظ دیگر وہ اگر اپنے افعال کے متعلق غور و فکر سے کام لیتا تو یہ ناگوار نتیجہ پیدا نہ ہوتا۔ جو شخص سن بلوغ کو پہنچ چکا ہے اس کی غفلت یا اس کا تساہل قابل الزام و لائق مواخذہ ہے۔ ممکن ہے اس کے وہ

وہ افعال قابل تعریف ہوں جو اس سے دیدہ و دانستہ سرزد ہوں لیکن ہمارے الزام کی بنیاد یہ ہے کہ اس کی سیرت میں انجام بینی کی کمی ہے۔ وہ یہ خیال نہیں رکھتا کہ فلاں قسم کے حالات کا یہ نتیجہ نکلے گا۔ اگر اس کی صحیح نتائج سے بے خبری ناتجربہ کاری یا دماغی قوی کے عدم نشوو نما کا نتیجہ ہوتی تو ہم اس کو الزام سے بری کر سکتے تھے لیکن جب وہ اپنے تجربے یا فہم سے کام لینے میں پہلو تہی کرتا ہے تو وہ قطعی مورد الزام ہے۔ فہم و تجربہ کے باوجود صحیح نتائج سے غفلت یا چشم پوشی کا سبب صرف بے توجہی ہو سکتا ہے نیک ارادہ کے ثبوت کے لئے ظاہری عمل کی ضرورت اور صحیح نتائج سے غفلت پر سیرت کی ناپسندیدگی ان دونوں باتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے نزدیک محرک و ارادہ کسی ایسی شئے کا مرادف نہیں جو تحصیل نتائج کی صلاحیت سے معری ہے، بلکہ نتائج کے متعلق فہمیدہ پیش بینی اور اُن کے حصول کے لئے عزم بالجزم ہی کا نام سیرت یا ارادہ ہے چنانچہ ہم مطلوب و پسندیدہ نتائج سے الگ سیرت یا ارادہ کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔

ف (۲) نظریۂ افادیت اور مقصد

نتائج کی اہمیت۔ مذکورۂ بالا بحث ہم کو نظریۂ افادیت تک پہنچا دیتی ہے جو کانٹ کے نظریۂ کا حریف ہے نظریۂ افادیت کی رو سے اخلاقی خوبی کا مرکز نتائج یعنی حاصل شدہ نتائج ہیں۔ محرک صرف فاعل کی اس حالت شعور کا نام ہے جو کسی کام کے انجام دیتے وقت ہوتی ہے لیکن قابل لحاظ یہ نفسی کیفیت نہیں جس کا وجود صرف داخلی شعور میں ہوتا ہے بلکہ وہ بیرونی ثمرہ، وہ خارجی تغیر ہے جو اس کام سے عالم میں پیدا ہوتا ہے۔ اگر ایسے افعال سرانجام پا سکتے ہیں جن سے صحیح نتائج یا بجا تغیرات پیدا ہوتے ہیں تو یہ بحث فضول ہے کہ اس وقت فاعل کے دل کی حالت کیا تھی۔ قتل قتل ہے خواہ اس وقت قاتل کا دل عام انسانی ہمدردی سے لبریز ہو۔ ڈوبتے کو بچانا قابل تعریف ہے گو بچانے والا جھنجلایا اور جھلایا ہو۔ اس لئے اہم شئے جذبات نہیں بلکہ افعال ہیں اور افعال سے مراد وہ تغیرات ہیں جو واقعتاً ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

مقصد و محرک کا فرق

اس خیال کی تائید میں افادیئین یہ کہتے ہیں کہ محرک و مقصد دو جداگانہ چیزیں ہیں اور ان میں سے صرف مقصد اخلاقی فضیلت کا حامل ہے۔ مقصد وہ شئے ہے جو فاعل کے پیش نظر یا زیر تجویز ہے، محرک فاعل کی اس نفسی کیفیت کا نام ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلاں پیش نظر شئے کے لئے کیوں کوشاں ہے، مقصد سے مراد وہ نتائج ہیں جو پیش نظر اور مطلوب ہیں۔ محرک کا اطلاق نفس کی اس حالت پر ہوتا ہے جس کی وجہ سے فاعل کو دوسرے نتائج کی بہ نسبت یہ نتائج زیادہ دلچسپ اور دلکش معلوم ہوتے ہیں افادی نقطۂ نظر اقتباسات ذیل میں ہو بہو نظر آتا ہے۔

محرک کے متعلق بینتھم کا یہ قول ہے کہ

"اگر وہ نیک یا بد ہیں تو اپنے نتائج کے لحاظ سے، نیک اس لئے کہ ان کا جلب لذت اور دفع الم کی طرف میلان ہے، بد اس لئے کہ ان کا جلب الم اور دفع لذت کی طرف میلان ہے۔ اب صورت واقعہ یہ ہے کہ ایک ہی محرک بلکہ ہر قسم کے محرک سے مختلف نتائج پیدا ہوتے ہیں جن میں سے بعض نیک ہوتے ہیں بعض بد اور بعض اخلاقی حیثیت سے غیر متعلق۔"

اس بناء پر محرک کا سوال ہی خارج از بحث ہے، بینتھم نے اپنے خیال کی تشریح مثالوں کے ایک طویل سلسلہ سے کی ہے جن میں سے ہم مندرجہ ذیل کو منتخب کرنا چاہتے ہیں

"(۱) اگر ایک لڑکا دل بہلانے کے لئے کوئی دلچسپ کتاب پڑھنے لگتا ہے تو یہ خیال کیا جائیگا کہ محرک فعل اچھا ہے یا کم از کم برا نہیں (۲) اگر وہ لٹو بجانے لگتا ہے تو یہ سمجھا جائیگا کہ بہر حال محرک فعل برا نہیں (۳) اگر وہ ایک پاگل بیل کو بھرے مجمع میں لا کے چھوڑ دیتا ہے تو یہ کہا جائیگا کہ محرک فعل نفرت انگیز ہے، لیکن ممکن ہے ان تینوں صورتوں میں محرک فعل ایک ہی ہو یعنی صرف تجسس۔ مل کا قول ہے کہ افعال کی اخلاقی حیثیت کا دار و مدار اس امر پر ہے کہ فاعل کا مقصد کیا ہے یعنی وہ کیا کرنا چاہتا ہے محرک یعنی باعث افعال جذبات سے اگر خود افعال میں کوئی فرق نہیں آتا تو ان کی اخلاقی حیثیت

میں بھی کوئی فرق نہ آئیگا"

واقعی اگر محرک صرف داخلی احساس یا محض حالت شعور کا نام ہے اور اس کا خیالات و خواہشات سے کوئی تعلق نہیں تو اس کا افعال پر بھی کوئی اثر نہ پڑیگا اس صورت میں ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ افادیین کا خیال صحیح ہے لیکن ل کا یہ قول کہ اگر محرک یا باعث فعل سے خود فعل میں فرق نہ آیا تو اس کی اخلاقی حیثیت میں بھی فرق نہ آئیگا اور ہر محرک سے نفس فعل میں فرق کا پیدا ہونا ضروری ہے بلکہ محرک ہی کی بدولت وہ فرق پیدا ہوتا ہے جو مختلف افعال میں باعث امتیاز ہے اس لئے محرک کو باعث فعل قرار دینا اور پھر یہ کہنا کہ اگر فرق نہ آیا صریح تناقض ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ محرک باعث فعل تو ہو لیکن اس سے خود فعل میں کوئی فرق پیدا نہ ہو؟

مقصد و محرک کا اتحاد مگر افادیین کی رائے کے برخلاف روزمرہ کی بول چال میں محرک کا مقصد اور مقصد کا محرک پر بے تکلف اطلاق ہوتا ہے مثلاً ہم کہتے ہیں کہ خط لکھنے کا محرک اطلاع دہی یا دوستی تھی یہ محرک و مقصد کا تبادلہ اگرچہ ل و بنتھم کے نزدیک صحیح نہیں کیونکہ ان کے بقول محرک صرف شعور کی وہ حالت ہے جس میں دوستانہ جذبات پیدا ہوتے ہیں رہی اطلاع دہی تو یہ محرک نہیں بلکہ مقصد ہے علی ہذا ہمارا یہ قول کہ طبیب کا مقصد مرض کا ازالہ تھا یہ مقصد بجائے خود اچھا تھا مگر انجام برا نکلا" ان کے نزدیک قابل اعتراض ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے پہلے فقرہ میں تو مقصد کا بجا استعمال ہوا لیکن دوسرے فقرہ میں مقصد اور محرک میں خلط مبحث ہوگیا۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ ایسے مواقع پر علی العموم ایک ہی لفظ مثلاً حوصلہ، انتقام، احسان، حرص وغیرہ سے مراد محرک و مقصد یا میلان طبع اور نتائج افعال دونوں ہوتے ہیں اور یہ استعمال اصولاً صحیح ہے۔ کیونکہ ان الفاظ کا اشارہ واقعات کے اس مجموعہ کی طرف ہوتا ہے جس کا نام ارادی فعل ہے۔

لفظ جذبات کا ابہام ل اور بنتھم دونوں نے جذبات کا لفظ استعمال کیا ہے مگر جن معنوں میں استعمال کیا ہے وہ واضح نہیں۔ ممکن ہے

جذبات سے مراد ایسے احساسات ہوں جو خیالات سے معری ہوں، دماغ کی وہ کورانہ اور مبہم حالت ہو جس میں غور و خوض شامل نہ ہو، وہ میلان طبع ہو جو کسی کام کی انجام دہی پر برانگیختہ و مجبور تو کرے، مگر گزشتہ تجربات اور آئندہ توقعات کے ماتحت نہ ہو اس صورت میں جذبہ، جبلت یا ہیج کے مرادف ہوگا اور واقعی بنتھم کے بقول اخلاقی حیثیت سے معری ہوگا مگر ایسے جذبہ اور مقصد و محرک میں تقابل کبھی نہ ہوگا۔ شیر خوار بچہ یا فاترالعقل جوان جب تک اپنے کورانہ میلان طبع کے زیر اثر رہتا ہے اس وقت تک نہ وہ پیش بینی سے کام لیتا ہے نہ اس کے پیش نظر کوئی مقصد ہوتا ہے، نہ وہ کسی خاص غرض کے حصول کے درپے ہوتا ہے اس کے افعال بلا قصد و بلا دوراندیشی اس سے سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ اس طرح کے تجسس سے جو نتائج پیدا ہوں گے ان میں سے بعض مفید ہوں گے بعض مضر اور بعض نہ مفید اور نہ مضر لیکن چونکہ یہ نتائج نہ پہلے سے پیش نظر تھے اور نہ ان کے حاصل کرنے کی دیدہ و دانستہ کوشش کی گئی تھی اس لیے خود افادیئین کے نزدیک یہ دائرہ اخلاق سے خارج ہوں گے کیونکہ اخلاق کا دار و مدار قصد پر ہے اور یہاں قصد کو دخل نہ تھا۔

محرک دہم۔ غرض بعض وقت محرک میں کوئی اخلاقی حیثیت نہیں ہوتی ایسے موقع پر مقصد بھی اخلاقی حیثیت سے خالی ہوگا کیونکہ اخلاق میں مقصد و محرک ایک دوسرے کے مقابل نہیں بلکہ پہلو بہ پہلو رہتے ہیں لیکن محرک کورانہ جذبات یا خیال سے معری ہیج کا نام نہیں وہ ایک ایسا میلان طبع ہے جسے اپنے متوقع انجام کی خبر اور اس سے دلچسپی ہے۔ ممکن ہے کوئی بچہ معصومانہ تجسس کی تحریک سے ایک پاگل بیل کو بھرے مجمع میں لا کے چھوڑ دے لیکن اگر اس بچہ میں کوئی غیر معمولی کیفیت نہیں تو آئندہ جب اسے ایسی حرکت کا خیال آئیگا تو اس خیال کے ساتھ اس حرکت کا انجام بھی یاد آجائیگا۔ اسے یاد آئیگا کہ لوگ کیسا ڈرے تھے، کتنا نقصان ہوا تھا، کیسی کیسی چوٹیں لگیں تھیں، اسے یہ بھی خیال آئیگا کہ اگر پھر میں نے ایسی حرکت کی تو یہی حشر ہوگا۔ یہی خیال وہ شئے ہے جسے بنتھم ارادہ قصد کہتے ہیں فرض کیجئے

وہی بچہ پھر مل کو لا کے چھوڑ دے تو اب تجسس محض صورتاً اس فعل کا محرک ہو گا
کیونکہ درحقیقت تجسس کو اس سے کوئی سروکار نہ ہو گا ہاں اگر وہ بچہ بہت ہی
کم سن، ناتجربہ کار اور ضعیف التخیل ہے تو ہم یہ کہینگے کہ اس حرکت کا محرک
خود غرضانہ لطف نتھا گو وہ لطف تو بدخواہی کے مرادف اور جرائم پیشہ
اشخاص کی امتیازی خصوصیت ہے لیکن بہر حال یہ طفلانہ تجسس نہیں، جہاں
پیش بینی ہو گی وہاں قصد و تجویز بھی ہو گی اور جب قصد و تجویز ہو گی تو کورانہ
ہیج کے بجائے دیدہ و دانستہ دلچسپی ہو گی جو کبھی قابل الزام اور کبھی قابل تعریف
ہو گی غرض اخلاقی نقطۂ نظر سے محرک و مقصد دونوں کی یکساں حالت ہے
بلکہ مقصد اس نتیجہ کا نام ہے جو پیش نظر اور مطلوب ہوتا ہے اور جب اس کی
ان دونوں صفتوں کا لحاظ کیا جاتا ہے تو اسے محرک کہا جاتا ہے گو ہر ارادی
فعل بھی ارادی فعل کی حیثیت سے اسی نتیجہ کا نام ہے جس کے حصول کی اس
لئے کوشش کی جاتی ہے کہ وہ پیش نظر اور مطلوب ہوتا ہے۔

مذکورۂ بالا بحث سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ مل و بنتھم کا یہ دعوی
صحیح ہے کہ ہر ہیج یا عملی میلان کی اخلاقی حیثیت کا اندازہ صرف اس کے عملی
نتائج سے ہو سکتا ہے انھیں اس خیال سے اختلاف ہے کہ انسان میں کچھ ایسے
مقدس جذبات ہیں جن کی اخلاقی حیثیت نتائج کے معیار سے بالاتر ہے اور
اس اختلاف میں بھی وہ حق بجانب ہیں واقعی بنتھم کے بقول محرکات کی خوبی
و عدم خوبی کا دارومدار نتائج پر ہے اسی لئے ہمیں اپنے مختلف محرکات کے
نتائج کا صحیح اندازہ کرتے رہنا چاہیئے تاکہ ان محرکات کے پسند یا ناپسند
کرنے اور ان کے روکنے یا نہ روکنے کا مناسب فیصلہ ہو سکے۔

معیار نتائج کی اہمیت

یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو نظری اور عملی ہر حیثیت سے
اہم ہے بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ بعض جذبات بجائے
خود اتنے اچھے ہیں کہ ان کی تحریک سے جو افعال سرزد ہونگے وہ لامحالہ
اچھے ہونگے اس لئے انسان کو اس قسم کے افعال کے نتائج پر غور کرنے کی
ضرورت ہی نہیں، مثلاً رحم کو لیجئے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ رحم یا دوسروں کی رفع تکلیف

سکا جذبہ بالذات اعلیٰ و افضل ہے۔ اسی لئے صدقہ وخیرات میں بے احتیاطی کے
بڑے نتائج کو فی الجملہ واضح کرنے کے لئے اس قدر بحث کی ضرورت پیش آئی
لیکن واقعہ یہ ہے رحم اس تکلیف کا نام ہے جو انسان کو دوسروں کی تکلیف
دیکھ کے ہوتی ہے اس حیثیت سے یہ ایک نفسیاتی ردعمل ہے اور اس کی وہی
حالت ہے جو مصیبت سے اجتناب یا خطرہ سے فرار کی ہے جب تک اس کے
پیشِ نظر کوئی متعین مقصد نہ ہوگا اس میں اخلاقی حیثیت بھی پیدا نہ ہوگی اب اگر یہ
اصول قرار دیا گیا کہ رحم بجائے خود اچھا ہے تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ اس
جذبہ کا اظہار مقصود بالذات ہے لیکن اس سے بسا اوقات دوسروں میں
کاہلی، فریب دہی، مفت خوری، نااہلیت اور خود اپنی ذات میں جذبات سے
مغلوبیت اپنی حالت پر بیجا اطمینان اور غرور پیدا ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ
بعض قسم کی اخلاقی تعلیم سے انسان کے دل میں یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ بلا لحاظ
نتائج خاص خاص جذبات کی ترقی و تسلط ہی نیک سیرتی کا ذریعہ ہے
لیکن یہ خیال نفاق اور اخلاقی کمزوری کی ایک بہت ہی خطرناک شکل ہے
اس لئے افادیئین کا معیار نتائج پر اصرار بالکل بجا اور اخلاق کے نقطۂ نظر
سے بہت ضروری ہے۔

خیالِ نتائج اور میلانِ طبع

لیکن مقصد یا غرض خیالِ نتائج کا نام ہے اور خیالِ نتائج
کی تہ میں کوئی نہ کوئی جذبہ جبلت، عادت یا دلچسپی مضمر ہوتی
ہے جس کی بدولت خیالِ نتائج کو انسان کے دل پر قابو
حاصل ہوتا ہے، وہ انسان کو عمل پر آمادہ کرتا ہے، وہ اس کے افعال کا محرک
یا سرچشمہ بنتا ہے اگر یہ نہ ہو تو پیشِ نظر نتائج کا وجود صرف دماغ میں ہو اور گو
اس کے ذریعہ سے طرح طرح کی خیال آرائیاں ہوسکیں مگر قوائے عمل میں
کوئی تحریک نہ پیدا ہو۔ میلانِ طبع سے خیالِ نتائج میں صرف قوت تحریک
پیدا نہیں ہوتی بلکہ نتائج کی تعین بھی ہوتی ہے جو شخص نیک نہاد ہے اسے
ظلم کے نتائج پر غور کرنے کے بعد اس خیال کو دل سے دفع کی ضرورت ہی
پیش نہ آئیگی۔ حریص کو ہر وقت ذاتی نفع کا خیال لگا رہیگا۔ انسان کو

جس شئے سے دلچسپی ہوتی ہے اسی کا خیال آتا ہے ورنہ اوّل تو خیال نہیں آتا اور اگر آیا بھی تو جلد چلا جاتا ہے غرض کسی مقصد کے پیدا اور موثر ہونے کا سبب انسان کا ذاتی رجحان خیال یا میلان طبع ہوتا ہے، اس لئے بنتھم کے بقول محرک سے مقصد پیدا ہوتا ہے۔

خیالِ نتائج اور دلچسپی

مقصد کا انحصار حافظہ پر ہے۔ حافظہ ہی کی مدد سے مقصد کا تخیل قائم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے لئے انتخاب کی ضرورت ہوتی ہے ہم گزشتہ تجربات کو یاد کر کے ان میں سے بعض کو منتخب اور باقی کو نظر انداز کر دیتے ہیں کس اصول پر؟ دلچسپی کے اصول پر۔ جن چیزوں سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے وہ ذہن میں آتی اور ٹھہرتی ہیں۔ جن سے دلچسپی نہیں ہوتی وہ یا تو ذہن میں آتی ہی نہیں اور اگر آتی ہیں تو جلد چلی جاتی ہیں۔ موجودہ دلچسپی کے لحاظ سے گزشتہ تجربات کا یاد آنا اور آ کے موثر ہونا ضروری ہے مگر اس کا دار و مدار بصیرت پر ہے۔

جیمس کہتا ہے۔

"جب کسی غیر دانشمندانہ جذبہ کا تسلط ہوتا ہے اور انسان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جذبہ غیر دانشمندانہ ہے تو اس وقت اسے کیا مشکل پیش آتی ہے؟ اس کی اصل مشکل دماغی ہوتی ہے۔ اسے دانشمندانہ فعل کا پیش نظر رکھنا دشوار ہو جاتا ہے۔ جب کبھی انسان پر کوئی قوی جذبہ طاری ہوتا ہے تو صرف وہی خیالات ذہن میں آتے ہیں جو اس جذبہ کے مناسب ہوتے ہیں، کوئی اور خیال اگر اتفاقاً آیا بھی تو اسے فوراً چلا جانا پڑتا ہے ورنہ وہ دوسرے خیالات کے ہجوم میں پسکے رہ جاتا ہے..... گویا تحفظ نفس کی جبلت جذبہ کو یہ محسوس کرا دیتی ہے کہ اگر یہ ناشاد خیال رہ گیا تو برابر اپنا کام کرتا رہیگا یہاں تک کہ دل کی وہ کیفیت بھی بدل دیگا جس سے امید وابستہ ہے..... اس لئے ہر جگہ اور ہمیشہ جذبہ یہ کوشش کرتا ہے کہ مخالف آواز کی بھنک بھی کان میں نہ پڑنے پائے"

مذکورۂ بالا اقتباس میں تو صرف قوی جذبہ کا ذکر ہے لیکن یہ یاد رکھنا

چاہیئے کہ ہر جذبہ، ہر دلچسپی خواہ کسی قسم کی ہو، خواہ کتنی ہی کمزور ہو اس کی یہی حالت ہوتی ہے بلکہ انہی اصول پر مختلف اشیا کی یاد اور ان کے متعلق خیالات کا دار و مدار ہے۔ اس لئے دلچسپی مقصد کے نشو و نما اور اس کے ایجابی و سلبی دونوں پہلوؤں کا سنگ بنیاد ہے جب کوئی خاص جذبہ طاری ہوتا ہے تو وہ نتائج پیش نظر ہو جاتے ہیں جو اس جذبہ کے مناسب حال ہوتے ہیں اور دوسرے نتائج جو پیش نظر نتائج کی طرح ممکن الوقوع تو ہوتے ہیں لیکن موجودہ جذبہ کے مناسب حال نہیں ہوتے نظر سے اوجھل رہتے ہیں۔ نیک دل دوسروں کی بہبودی کے نتائج سے واقف بھی ہوتا ہے اور ان کا احساس بھی رکھتا ہے محتاط کو صرف ان نتائج کا خیال رہتا ہے جن کا اس کی ذات سے تعلق ہے۔ حریص کے پیش نظر اضافہ دولت ہوتا ہے۔ دلچسپی اور مقصد کا یہی گہرا تعلق اس غیر منفک رشتۂ اتحاد کی بنیاد ہے جو مقصد یا غرض فعل اور محرک یا باعث فعل میں پایا جاتا ہے۔ اس لئے اگر بینتھم محرک کو سبب مقصد کہتا ہے تو یہ صرف ایک واقعہ کا اظہار ہے، علاوہ بریں اس پیرایہ میں وہ یہ امر بھی واضح کر دیتا ہے کہ آخر کار اخلاقی حکم محرک ہی پر لگایا جاسکتا ہے۔

ف (۳) سیرت و کردار

مذکورۂ بالا بحث سے ہم سیرت و کردار کا باہمی تعلق معلوم کر سکتے ہیں۔ مل نے اپنے اقتباس منقولہ بالا (صفحہ ۲۴۸) میں تو یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ محرک سے افعال کی اخلاقی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آتا لیکن اس کے بعد یہ کہتا ہے کہ "محرک سے فاعل کی اخلاقی حالت کے اندازہ میں بڑا فرق پیدا ہو سکتا ہے خصوصاً اگر محرک سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ فاعل کا میلان طبع عادۃً اچھا ہے یا برا اس کی سیرت سے مفید نتائج کے پیدا ہونے کا احتمال ہے یا مضر نتائج کے" بینتھم بھی اسی طرح کا خیال ظاہر کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ۔

"اگر انسان فلاں فلاں موقع پر فلاں فلاں محرک کو اپنے اوپر اثر کر لینے دے تو کیا اس میں کوئی ایسی بات نہ ہوگی جسے اچھا یا برا کہا جاسکے؟ ہاں ہوگی"

ضرور ہوگی یعنی اس شخص کا میلان طبع۔ البتہ میلان طبع ایک مصنوعی (اصطلاحی م) شئے ہے جو اس لئے قرار دی گئی ہے تاکہ بحث میں آسانی ہو اور طبیعت کے اس انداز کو بیان کیا جاسکے جو مستقل فرض کیا جاتا ہے، جس کی وجہ سے انسان فلاں فلاں موقع پر فلاں فلاں محرک سے متاثر ہو کر فلاں کام کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے، جس کا فلاں جانب رجحان معلوم ہوتا ہے" اس کے بعد وہ بتاتا ہے کہ میلان طبع نتائج کے لحاظ سے اچھا یا برا ہوسکتا ہے "خواہ محرک کوئی شئی ہو اگر کسی شخص کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ نیک افعال کی بہ نسبت بد افعال کے ارتکاب یا اس ارتکاب کے قصد کے لئے زیادہ مستعد ہے تو ایسا شخص بدنہاد ہے اور اگر اس کے برعکس صورت واقعہ ہے تو نیک نہاد ہے" علیٰ ہذا القیاس ظاہر ہے کہ انسان کے میلان طبع کی نوعیت کا دارومدار ان محرکات کی نوعیت پر ہے جن سے وہ متاثر ہوتا ہے، بالفاظ دیگر اس کے میلان طبع کی نوعیت اس امر پر موقوف ہوگی کہ وہ مختلف محرکات سے کس حد تک متاثر ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے میلان طبع گویا اس کے مقاصد کے مجموعہ کا نام ہے..... مقاصد بھی اور چیزوں کی طرح اپنے اسباب کا نتیجہ ہوتے ہیں اور مقاصد کے اسباب محرکات ہیں اس لئے اگر انسان کوئی نیک یا بد مقصد قرار دیگا تو یہ کسی نہ کسی محرک کا نتیجہ ہوگا۔"

سیرت کا اصلی کام

سیرت کا اصلی کام کیا ہے؟ یہ کیوں اس قدر اہم ہے؟ ان دونوں سوالوں کا جواب مندرجۂ بالا اقتباس میں صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ سیرت فعلی میلانات اور دلچسپیوں کے اس مجموعہ کا نام ہے جس کی وجہ سے انسان ایک طرف تو بعض مقاصد کا کشادہ دلی مستعدی اور تپاک سے خیر مقدم کرتا ہے اور بعض کے ساتھ بے اعتنائی سرد مہری اور سنگدلی کے ساتھ پیش آتا ہے اور دوسری طرف بعض نتائج سے واقف اور اس کے موافق ہوتا ہے اور بعض سے ناواقف اور ان کے خلاف ہوتا ہے۔ خود غرض کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ ہر وقت اپنی فکر میں پڑا رہے اور ہمیشہ اپنے اور دوسروں کے فوائد کا موازنہ کرنے کے بعد اپنے فوائد کو ترجیح دے۔ ایسے لوگ بہت تھوڑے ہونگے جو پوری صورت حال پر غور کرنے کے بعد بھی

اپنی بہبودی پر دوسروں کی بہبودی کو قربان کر دیں۔ مگر جو شخص اس طرح کے موازنہ کے بغیر بھی عادتاً دوسروں کے نفع کے بہ نسبت ذاتی نفع کے خیال سے زیادہ متاثر ہوتا ہے وہ خود غرض اور انانیت پسند ہے، وہ اس لئے خود غرض نہیں کہ فوائد کے دانستہ موازنہ کے بعد وہ ذاتی فائدہ کو ترجیح دیتا ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ وہ دوسروں کے فائدہ کا خیال ہی نہیں کرتا یا اس پر پوری توجہ نہیں کرتا۔ یوں سمجھئے کہ وہ دوسروں کے نفع کی نہ پروا کرتا ہے، نہ اس پر غور کرتا ہے، نہ اس کا لحاظ رکھتا ہے۔

جزئی اور کامل قصد یہ ہمیں پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ مل کے نزدیک اخلاق کا دارومدار محرک نہیں بلکہ مقصد پر ہے مل کے اس خیال پر کسی نے یہ اعتراض کیا کہ اگر ایک ظالم شخص کسی ڈوبتے ہوئے کو اس خیال سے بچائے کہ اسے اذیتیں دیکے مارنے کا موقع ملے گا تو اس شخص کا یہ فعل مل کے اصول سے قابل تعریف ہونا چاہیئے کیونکہ محرک برا ہے جیسا ہو نفس فعل یعنی ڈوبنے کا بچانا، اچھا ہے مل نے جواب دیا کہ "نہیں ڈوبتے کا نکالنا یہ پورا فعل نہیں بلکہ پورے فعل کا صرف ابتدائی و ضروری جز ہے" مل کا یہ جواب معنی خیز ہے۔ جہاں سطحی تحلیل کی وجہ سے مقصد و محرک میں فرق نظر آئیگا وہاں یہی اصول کار آمد ہوگا۔ جب کسی فعل کے تمام قریب و بعید نتائج پیش نظر رکھے جائینگے تو محرک و مقصد کا اختلاف از خود رفع ہو جائیگا، مثال مذکور میں امداد کا قصد اور ظلم کا ارادہ یہ دونوں ایک ہی فعل کی دو تعبیریں ہیں۔ اصل واقعہ میں اختلاف نہیں بلکہ اس نقطۂ نظر میں اختلاف ہے جس کی بنا پر ایک ہی واقعہ دو مختلف انداز سے بیان کیا جاتا ہے۔ انسان کا یہ قاعدہ ہے کہ جب اپنے افعال کے ممکن الوقوع نتائج پر غور کرتا ہے تو ان نتائج کے صرف ایک حصہ کو پیش نظر رکھتا ہے وہ اسی جز کو دیکھتا ہے جو نا قابلِ گرفت ہوتا ہے، جس کی تشریح حسب دلخواہ ہو سکتی ہے، جو بالفعل سب سے زیادہ مرغوب ہوتا ہے وہ اپنے خیال یا اندازۂ نتائج کو ایسے امور تک محدود رکھتا ہے جو بالائی اور غیر اہم ہوتے ہیں مثلاً اگر تاجر ہے تو یہ سوچیگا کہ میری تاجرانہ سرگرمیوں سے دنیا کی پیداوار ایک جگہ سے دوسری جگہ جا سکیگی، دولت میں

ترقی ہوگی، مادی وسائل میں اضافہ ہوگا۔ لیکن یہ خیال نہیں کرتا کہ اس کا خود میرے میلان طبع اور دوسروں کی خوشحالی و آزادی پر کیا اثر پڑیگا۔ یوں وہ اپنے طرزِ عمل کے بجا اور نفع بخش نتائج کو تو پیشِ نظر رکھتا ہے لیکن مضر و قابلِ اعتراض نتائج کو نظر انداز کر دیتا ہے جس کی وجہ سے اس کے دل میں اپنے طرزِ عمل کے متعلق کوئی خلش پیدا نہیں ہوتی۔ چونکہ علی العموم نتائج کم و بیش مخلوط ہوتے ہیں اس لئے انسان کو اس طرح کے انتخاب کی عادت سی پڑ جاتی ہے۔ چنانچہ جب اسے اپنے طرزِ عمل کے برے نتائج نظر آتے ہیں تو یہ عذر کرتا ہے کہ میری نیت نیک تھی، میرا مقصد اچھا تھا۔ لیکن فہمِ سلیم اس عذر لنگ کے دھوکے میں نہیں آتی۔ وہ جانتی ہے کہ خوشی منظور تھی تکلیف بھی ایک شے ہے۔ اسے یہ معلوم ہے کہ بعض باتیں بجائے خود قابلِ اعتراض ہوتی ہیں اور انسان تنہا انہیں کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا لیکن جب ان کا اور ایسی چیزوں کا ساتھ ہو جاتا ہے جن کو انسان چاہتا ہے تو وہ پھر ان قابلِ اعتراض باتوں کے ہو جانے کو بھی گوارا کر لیتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ فاعل جن نتائج کے وقوع پذیر ہونے کو اپنے موجودہ محرک یا سیرت کی وجہ سے گوارا یا منظور کرتا ہے وہ درحقیقت ان نتائج کا قصد یا ارادہ کرتا ہے۔

محرک کی بھی من وعن یہی حالت ہے، وہ ایک پیچیدہ اور مخلوط شے ہے۔ کسی فعل کا محرک درحقیقت وہ پوری سیرت ہے جس کی وجہ سے مقاصد کے مختلف مجموعوں میں سے ایک انسان کے لئے دلکش اور باعثِ تعمل ثابت ہوتا ہے۔ اس قسم کے محرک جیسے کہ صرف فیاضی یا محض انتقام پسندی اگرچہ محرک کہلاتے ہیں لیکن وہ مجرد خیالات ہیں۔ ان پر محرک کا اطلاق صرف اس لئے کیا جاتا ہے کہ نتائج کا عام رجحان ان کی جانب ہوتا ہے ورنہ ان کے علاوہ اور اسباب بھی ہوتے ہیں جو نظر انداز کر دیئے جاتے ہیں۔ محرک کی تعیین وقوعِ فعل کے بعد ہوتی ہے۔ کوئی محرکِ فعل اتنا سادہ نہیں ہوتا جتنا کہ وہ تعیین کے بعد نظر آتا ہے۔ لیکن یہ تعیین فائدہ سے خالی نہیں اس سے وہ موثر نمایاں ہو جاتا ہے جس پر مزید توجہ کی ضرورت ہوتی ہے دوسرے خود انسان کو اپنے محرکات کا پاکیزہ

صحیح اندازہ ناممکن ہے البتہ سیرت میں جس قدر اخلاص زیادہ اور تصنع کم ہوگا اسی قدر محرکات کے اندازہ میں سہولت ہوگی جو محرکات سیرت کی تہہ میں کام کرتے ہیں ان کا شعور صرف دھندلا سا ہوتا ہے۔ اگر کسی کو یہ تعلیم دی گئی کہ مقاصد و نتائج سے قطع نظر خود محرک، اخلاق کا سرچشمہ اور سند جواز ہے تو اس سے یقیناً اس کے اخلاقی احکام میں کج روی پیدا ہو جائیگی۔ وہ انھیں جذبات کو ترقی اور سب سے زیادہ اہمیت دیگا جن کے اعلیٰ و افضل ہونے کی اس کو تلقین کی گئی ہے۔ جب اس کے افعال سے بُرے نتائج پیدا ہونگے وہ انہی جذبات کی بنیاد پر اپنے طرز عمل کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کریگا۔ خود غرضوں کو ہمیشہ یہ شکایت رہتی ہے کہ لوگ ان کے متعلق غلط رائے قائم کرتے ہیں یہی شکایت ان کے علاوہ اوروں کو بھی پیدا ہو سکتی ہے ممکن ہے ایک شخص خلیق و زندہ دل بھی ہو اور دوسروں کے ساتھ محبت آمیز برتاؤ بھی کرتا ہو تاہم اس کے افعال سے بعض ایسے نتائج پیدا ہوں جو دوسروں کے لئے نقصان رساں ہوں۔ اس قسم کے نتائج کا قبل از وقوع اندازہ اگر اس کے دائرہ اختیار میں شامل ہوا تو اس کا طرز عمل ناروا اور غیر شریفانہ کہلائیگا۔ جو اس کے لئے باعث ناراضی ہوگا اس کے نزدیک یہ فیصلہ سخت گیری پر مبنی ہوگا وہ یہ کہیگا کہ میرے دل میں بھلائی کے سوا برائی کا خیال تک نہیں آیا' اس کا یہ قول صحیح ہو یا غلط بہر حال وہ ایک اخلاقی غلطی میں مبتلا ہے۔ اس قسم کی غلطی سے محفوظ رہنا اگر ممکن ہے تو صرف اس طرح کہ انسان ہمیشہ دقت نظر اور کامل توجہ سے اپنے افعال کے نتائج پر غور کرتا رہے۔

ف (۴) فعل و فاعل کی اخلاقی حیثیت

اخلاقی حیثیت میں فعل و فاعل کی تفریق

کیا یہ ممکن ہے کہ ایک فعل قابل الزام اور اس کا فاعل قابل تعریف ہو یا اس کے برعکس نفس فعل قابل تعریف ہو اور اس کا فاعل قابل الزام ہو؟ بالفاظ دیگر کیا اخلاقی حیثیت میں فعل و فاعل کی تفریق ہو سکتی ہے؟ اس متنازعہ فیہ سوال پر اب ہم غور کرنا چاہتے ہیں۔ نظریۂ انداز خیال اور

نظریۂ نتائج دونوں کے حامی فعل اور فاعل کی اخلاقی حیثیت میں فرق کرتے ہیں۔ مل کا یہ قول ہم پڑھ چکے ہیں کہ محرک سے گو فعل کی نہیں مگر فاعل کی اخلاقی حیثیت میں فرق پیدا ہوسکتا ہے، عام لوگوں کا بھی یہ خیال ہے کہ بعض افعال ایسے ہیں جن کا محرک خواہ کیسا ہی ہو وہ خود بہرحال قابل تعریف ہیں اصل یہ ہے کہ خود زیر غور واقعات سخت پیچیدہ ہوتے ہیں مثلاً جن لوگوں کو شخصی اقتدار کی سنگدلانہ ہوس ہوتی ہے ان کی ذات سے ایجادات میں ترقی اور معاشرتی سطح میں بلندی پیدا ہوتی ہے یہ صحیح ہے کہ نپولین پر خودنمائی و خود پرستی اس حد تک مسلط تھی کہ وہ دوسروں کے فوائد کو بالکل نظر انداز کر دیتا تھا مگر اس کی وجہ سے وضع قوانین، انتظام ملک اور اشاعت تعلیم کو بہت فائدہ پہنچا۔ ضمیر پرست، کے ہاتھوں بسا اوقات جماعت پر کیسی کیسی مصیبتیں نازل ہوتی ہیں۔ اسے جس قدر اپنی حق پرستی کا یقین ہوتا ہے اسی قدر اس کی مستعدی و سرگرمی زیادہ ہوتی ہے ہم اس کے افعال کو یقیناً پسند نہیں کرسکتے ہیں مگر ہم ان ناپسندیدہ افعال کے ضمیر پرست فاعل کو اخلاقی حیثیت سے برا بھی نہیں کہہ سکتے۔

اخلاقی حیثیت اور فعل و فاعل کا تناسب

اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے غیر متعلق امور سے قطع نظر کرلیں تو ہم کو یہ نظر آئیگا کہ فعل اور فاعل کی اخلاقی حیثیتوں میں ایک طرح کا تناسب موجود ہے، ہم جس حد تک نپولین کے افعال کو اخلاقی نقطۂ نظر سے اچھا سمجھتے ہیں اسی حد تک ہم خود نپولین کو اچھا سمجھتے ہیں۔ کردار کیطرح سیرت بھی ایک پیچیدہ چیز ہے دنیا میں کوئی شخص نہ یکسر نیک ہے اور نہ یکسر بد بالفرض ہم کو یہ یقین ہو جائے کہ نپولین بدطینت تھا تو اس وقت بھی ہم اس کو صرف بحیثیت مجموعی برا کہہ سکینگے۔ اس کی نیک کرداری اور بدسیرتی میں اس وقت تناقض ہوتا جب اس میں نیکی کا شائبہ بھی نہ ہوتا۔ ممکن ہے اس نے انتظامی و قانونی اصلاحات وسیع اور بیجا اقتدار کے شوق میں کی ہوں مگر صرف اس شوق سے ان اصلاحات کا انجام پذیر ہونا ممکن نہ تھا اس لئے بہرحال یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ اسے تدابیر اصلاح کا اندازہ تھا، اسی سے ظاہر ہے کہ اسے اصلاح سے دلچسپی تھی۔ علاوہ برایں جس حد تک ہم نپولین کی سیرت اور اس کے محرکات کو برا سمجھتے ہیں

اس حد تک ہم اس کے کارناموں کو بھی برا سمجھ سکتے ہیں لہٰذا ہم یہ بے تکلف کہہ سکتے ہیں کہ اس کے افعال کے نتائج فی الجملہ برے ہیں یعنی گو ان سے معاشرتی فوائد ہوئے مگر چونکہ ان میں خود غرضی کا پہلو شامل تھا اس لئے ان سے نقصانات بھی پہنچے اگر نپولین کی سیرت میں اخلاص، سادگی اور راست بازی زیادہ ہوتی تو ان فوائد کے ساتھ یہ نقصانات نہ ہوتے غرض ایسے مواقع پر محرک اور نتائج میں نیکی و بدی کا تناسب یکساں ہوتا ہے۔ غلط فہمی صرف اس لئے پیدا ہوتی ہے۔ کہ محرکات کی تحلیل کو آسان سمجھا جاتا ہے اگر سیرت و کردار کی پیچیدگی پیش نظر ہو تو وہی نتیجہ اخذ کیا جائے جو ابھی مذکور ہوا ہے۔

خلاصہ کلام۔ اخلاقی حیثیت کے حامل شروع میں وہ مقاصد یا نتائج ہوتے ہیں جو پیش نظر اور مطلوب ہوتے ہیں اور آخر میں وہ میلان طبع یا خصوصیات نفسی جن کی وجہ سے یہی نتائج پیش نظر اور مطلوب ہوتے ہیں جن نتائج کا وقوع سے قبل اندازہ نہیں ہوتا ان کے سبب اخلاق قرار دئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا اثر انسان پر پڑتا ہے۔ ہر شخص کو اپنے قویٰ کا اور ان کے ذریعہ سے خود اپنا پورا پورا اندازہ اس وقت ہو سکتا ہے جب وہ مابعد کے افعال کے ساتھ ماقبل افعال کے غیر مطلوب اور قبل از وقوع نامعلوم نتائج کا بھی لحاظ رکھے۔ اس قسم کے نتائج ابتدائی ارادہ کا ضمنی ثمرہ ہوتے ہیں اسی لئے یہ اس کا ظاہری اثر، اور غیر اخلاقی سمجھے جاتے ہیں مگر یہی مابعد کے تجربات کا جز بنتے ہیں۔ ان کا ایک طرف خواہش پر اور دوسری طرف پیش بینی پر اثر پڑتا ہے۔ پیش بینی میں ان کی وجہ سے حدود میں وسعت اور تفصیل میں صحت پیدا ہوتی ہے اور یوں جن نتائج کا ظہور سے قبل علم تک نہ تھا وہ اب پیش نظر رہتے ہیں۔ یہ کیفیت اس وقت سب سے زیادہ ہوتی ہے جب انسان کسی کام کے انجام دیتے وقت جبلت کے بجائے فہم کے حسب اقتضا عمل کرتا ہے مگر انسان فہم سے خواہ کتنا ہی کام لے تمام نتائج کا قبل از وقوع اندازہ ناممکن ہے اس لئے ظہور نتائج کے بعد ان کے لحاظ سے مقاصد پر نظر ثانی کی ضرورت ہے یہی سیرت و کردار کے نشو و نما میں ظاہری و باطنی پہلو کے فرق کی بنیاد ہے۔ اگرچہ کانٹ اور افادیہ دونوں کے نزدیک یہ دونوں پہلو

ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں مگر یہ خیال اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب سیرت کو غیر تغیر پذیر اور کردار کو جامد و منفرد فرض کیا جائے ورنہ بحالت موجودہ ان دونوں پہلوؤں میں یکسر تفریق ممکن نہیں البتہ ان دونوں میں وہ فرق موجود ہے جو ماقبل اور مابعد کے افعال کی خواہش و پیش بینی میں ہونا چاہیئے اس لئے با اخلاق آدمی کو ایسی سیرت کی سخت ضرورت ہے جس کی بدولت وہ ہمیشہ اپنے طرز عمل کے نتائج کو تا بہ امکان تسلیم کرتا رہے۔

باب ۱۴

سعادت و کردار، نیکی و خواہش

ہم اپنی پہلی تحقیقات (صفحہ ۲۰۱) کے متعلق تو ایک نتیجہ تک پہنچ گئے ہیں چنانچہ ہمیں یہ معلوم ہوگیا ہے کہ اخلاقی احکام کا صحیح موضوع وہ میلان طبع ہے جس کی وجہ سے چند مخصوص نتائج زیر غور و قابل قدر یا مطلوب و پیش نظر ہوتے ہیں۔ میلان طبع، محرک، مقصد ان سب کے نیک و بد ہونیکا دار و مدار ان نتائج پر ہے جو ان سے پیدا ہوسکتے ہیں اس لئے اب سوال یہ ہے کہ خود یہ نتائج کیا ہیں؟ یعنی اب ہم نیک و بد کے بجائے نیکی و بدی کی حقیقت پر غور کرنا چاہتے ہیں یا بالفاظ دیگر ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ ارادی افعال کو جب نیک و بد کہا جاتا ہے تو اس سے کیا مراد ہوتی ہے؟

سعادت و شقاوت اور نیکی و بدی

اس سوال کا ایک جواب اس قدر آسان اور جامع ہے کہ ایک نہ ایک نظریۂ اخلاق ہمیشہ یہی جواب دیتا ہے اس جواب کا ماحصل یہ ہے کہ نیکی سے مراد سعادت، بہبودی یا لذت ہے اور بدی سے مراد شقاوت، مصیبت یا الم نیکی و بدی میں حدِ فاصل مرغوبیت ہے جو نتائج لذت انگیز ہوتے ہیں وہ نیک بھی ہوتے ہیں جن نتائج سے

الم پیدا ہوتا ہے وہ بُرے سمجھے جاتے ہیں اسی خیال کی جدید شکل کا نام افادیت ہے افادیت میں یہ وضاحت و عمومیت بنتھم نے پیدا کی ہے کہ

"قدرت نے نوع انسانی کو لذت و الم ان دو سب سے بڑے فرمانرواؤں کے زیر نگین کر دیا ہے۔ انسان کا فرض کیا ہے اور اس کا طرز عمل کیا ہوگا ان دونوں امور کا فیصلہ انہی دو حکمرانوں کے دست قدرت میں ہے۔ ان کے تحت حکومت کے ایک طرف حق و باطل کا معیار نصب ہے اور دوسری جانب علت و معلول کا سلسلہ وابستہ ہے۔"

"اصل یہ ہے کہ کسی شئے پر نیک و بد کا اطلاق اسی وقت ہو سکتا ہے جب یا تو وہ شئے بجائے خود اچھی یا بری ہو لیکن یہ حالت صرف لذت و الم کی ہے یا اس کے نتائج اچھے یا برے ہوں۔ اور یہ حالت صرف لذت و الم کے اسباب و موانع کی ہے۔"

"اصول افادہ سے مراد وہ اصول ہے جو کسی شئے کو اس بنیاد پر پسند یا ناپسند کرتا ہے کہ اس سے زیر بحث فریق کے فوائد میں کمی یا بیشی کا احتمال ہوتا ہے۔"

"جن لوگوں کے فوائد زیر بحث ہوں ان سب کی زائد سے زائد خوشی انسانی افعال کا جائز و صحیح مقصد ہے بلکہ یہی ایک ایسا مقصد ہے جو جائز اور صحیح اور ہر کس و ناکس کا مطلوب ہے" صرف اسی اصول کی بنا پر انسانی افعال کے لئے بجا، بیجا یا فرض کا استعمال بامعنی ہو سکتا ہے"

لیکن اس آخری فقرہ کے یہ معنی نہیں کہ ہم اپنے اخلاقی احکام کی بنیاد لذت و الم پر رکھتے ہیں بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ ہمیں ایسا کرنا چاہئے۔ کیونکہ اسی صورت میں ہم اپنے اخلاقی احکام کو بجا ثابت کر سکتے ہیں۔

نیکی و سعادت کا اتحاد سعادت انسانی افعال کا آخری مقصد اور اخلاق کا آخری معیار ہے یہ افادئیین کے نزدیک ایک ایسا بدیہی اصول ہے جس کے لئے ثبوت کی ضرورت نہیں بقول بنتھم "جس چیز سے اور چیزوں کا ثبوت ہو خود اس کا کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا۔ سلسلۂ استدلال کی

کہیں نہ کہیں ابتدا کرنا پڑے گی" رہین کہتا ہے (علم الاخلاق صفحہ ۲۷)
"اس امر کا کوئی ثبوت نہیں دیا جا سکتا کہ انسانی اعمال کا صحیح مقصد اور راست کرداری کا اصلی معیار سعادت ہے یہ وہ آخری یا مفروضہ اصول ہے جس کی صحت کا اندازہ ہر شخص کے انفرادی فیصلہ سے ہو سکتا ہے" مل کا بھی یہی خیال ہے اس کے نزدیک "جو شئے نظر آرہی ہو اس کے نظر آنے کا یہی ثبوت ہے کہ وہ لوگوں کو نظر آرہی ہے علیٰ ہذا کسی شئے کے مرغوب ہو سکنے کی یہی ایک دلیل ہو سکتی ہے کہ وہ لوگوں کو مرغوب ہے"

نظریۂ سعادت کی انتہائی مخالفت

افادیین کے نزدیک تو سعادت یا مسرت ہمہ تن مرغوب ہے اور اس کی یہ مرغوبیت بالکل بدیہی ہے لیکن ان کے مقابلہ میں ایک اور جماعت ہے جو یہ کہتی ہے کہ اگر اخلاق کی بنیاد لذت قرار دی گئی تو اخلاق کا خاتمہ ہے اس جماعت کی رائے میں یہ امر اسقدر واضح ہے کہ اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں مخالفین افادیت کا ایک پر جوش علمبردار کارلائل ہے جہاں کارلائل کا لہجہ نسبتہً معتدل ہے وہاں وہ یہ کہتا ہے کہ "افادیت ایک بے جان نظریہ ہے جس میں صرف نفع اور نقصان کا خیال رکھا جاتا ہے" "یہ اخلاقی نظریہ کیا ہے باورچی خانہ اور فرش فروش کی دوکان ہے" یعنی افادیت آرام طلبی اور مصلحت اندیشی کی حد سے آگے بڑھنا نہیں چاہتی' لیکن جب کارلائل کو جوش آجاتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ "افادیت ایک خنزیریہ ہے اور ساری دنیا اس کی نظر میں پانی پینے کی ناند ہے اس ناند میں یہ خنزیریہ ہمیشہ یہ دیکھتا رہتا ہے کہ مجھے باورچی خانہ کا گندا پانی زیادہ سے زیادہ پینے کو مل سکتا ہے یا نہیں" کبھی وہ انسان کو مخاطب کرکے پوچھتا ہے "کیا تو گدھ ہے جو کھانے کے لئے مردوں کی تلاش میں اڑتا پھرتا ہے اور جب کافی لاشیں نہیں ملتیں تو چیخنے لگتا ہے"

کارلائل کے نزدیک افادیت کے عام مسرت کو مقصد اخلاق قرار دینے کے یہ معنی ہیں کہ وہ معبد سعاشوں کی ایک دنیا آباد کرتی ہے اور ان سے

یہ فرمائش کرتی ہے کہ وہ اپنی متحدہ کوشش سے دیانتداری کو قائم رکھیں" یہاں کارلائل کی بدمعاشی سے مراد شخصی خودغرضی اور دیانتداری سے مراد اجتماعی فوائد ہیں۔ اس کے نزدیک سیاسی حیثیت سے بھی نظریۂ افادیت غلط ہے کیونکہ یہ انصاف کو احسان کے ماتحت رکھنا چاہتا ہے اس لئے وہ افادیت کو "مردم دوستی کے پردہ میں ہرزہ سرائی کا عالمگیر نصاب تعلیم" کہتا ہے۔

مفہوم سعادت کا ابہام

لیکن اگر ایک جماعت کے نزدیک یہ امر روز روشن کی طرح ظاہر ہے کہ سعادت انسانی افعال کا مقصد اور اس کا حصول انسانی افعال اور میلان طبع کا معیار ہے اور دوسری جماعت کے نزدیک یہ خیال بداخلاقی میں شامل ہے یا کم از کم اخلاق کی بہت ہی ذلیل و حقیر شکل ہے تو اس صورت میں یقیناً دونوں جماعتوں کے ذہن میں سعادت کا ایک ہی مفہوم نہیں ضرور سعادت کے مفہوم میں کوئی نہ کوئی ایسا بنیادی ابہام ہے جس کی وجہ سے اسقدر شدید اختلاف رائے پیدا ہوا ہے۔

اس ابہام کا سرچشمہ

اس ابہام کی نوعیت کا اندازہ خود بنتھم کے بیان سے ہو سکتا ہے۔ بنتھم۔ اور بنتھم کی طرح تمام افادئیین سعادت کا لفظ اس انداز سے استعمال کرتے ہیں کہ خود سعادت کے دونوں پہلو یا سعادت کے مرادف لذت کے دونوں رخ اس کے بیان میں جمع ہو جاتے ہیں مثلاً بنتھم کے نزدیک "لذت والم ہی سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ ہمیں کیا کرنا چاہئے" بالفاظ دیگر انہی دونوں پر اخلاقی احکام کی بنیاد ہونا چاہئے اور انہی کی بنیاد پر اخلاقی احکام بجا قرار دئے جا سکتے ہیں اخلاقی فرض کی تعیین میں اور چیزوں سے بھی مدد لیجا سکتی ہے بلکہ اکثر لیجاتی ہے مگر دوسری چیزیں اخلاق کا صحیح معیار نہیں، ایسے مواقع پر صرف ان نتائج کو پیش نظر رکھنا چاہئے جن کا تمام متعلق اشخاص کی خوشی و غم پر اثر پڑ سکتا ہے، اس کے لئے معیار اخلاق سعادت کی ایک خاص قسم یعنی اس سعادت کو ہونا چاہئے جس کا نتائج سے تعلق ہے۔ اس کے

یہ معنی ہیں کہ انسانی افعال کے بعض اور مقاصد بھی ہیں لیکن وہ اخلاقی نقطۂ نظر سے اس لئے ناموزوں ہیں کہ مقررہ معیار پر پورے نہیں اُترتے مگر بہرحال یہ مقاصد بھی لذت میں شامل ہوں گے کیونکہ لذت و الم ہی "یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ ہم کون سے کام کریں گے" اگر" ان کے ایک طرف حق و باطل کا معیار ہے" تو" دوسری طرف علت و معلول کا سلسلہ ہے" غرض ہم جو کچھ کرتے ہیں وہ لذت ہی کے لئے کرتے ہیں خواہ یہ لذت وہی ہو جس کے حصول کے لئے ہم کو کوشش کرنا چاہئے تھی یا نہ ہو اب اگر مقصد صحیح ہے تو ایک ہی لذت افعال کا سرچشمہ بھی ہوگی اور ان کا اخلاقی معیار بھی ہوگی ورنہ جو لذت پیش نظر ہوگی وہ افعال کا سرچشمہ ہوگی اور جو پیش نظر نہ ہوگی یا جس کا افعال پر اثر نہ ہوگا وہ معیار اخلاق ہوگی۔ گویا برے افعال کی حقیقت کا لب لباب یہ ہے کہ وہ ایسی لذت کی وجہ سے سرزد ہوتے ہیں جو نیکی کا معیار نہیں، ان افعال کا مرتکب اس لذت یا الم کی وجہ سے آمادۂ عمل نہیں ہوتا جو نتائج کی حیثیت سے ان کاموں کی اخلاقی حیثیت کا فیصلہ کر سکتا ہے، انکی تحریک کا سرچشمہ وہ لذت یا الم ہوتا ہے جس کا اتفاق سے اس وقت فاعل پر تسلط ہوتا ہے۔

خوبی کی دو قسمیں اس بنا پر خود بنتھم کے نقطۂ نظر سے سعادت یا خوبی کی دو قسمیں قرار دینا پڑیں گی ایک ظاہری دوسری حقیقی۔

ایک وہ جو محرک عمل ہے، دوسری وہ جو معیار اخلاق ہے اور اس لئے اسکو محرک عمل ہونا چاہئے۔ لیکن اگر افعال کا فطری مقصد سعادت ہے اور جائز سعادت کی تعیین نتائج پر غور کرنے سے ہو سکتی ہے تو اس صورت میں سعادت کے مفہوم میں بہت ہی ابہام ہوگا ایک طرف تو وہ نیک و بد کی کسوٹی ہوگی دوسری طرف وہ تمام بُرے افعال کا سرچشمہ ہوگی اور یوں گمراہی کا اصلی سبب بنیگی۔ یہ پہلو بعض (مثلاً کارلائل) کے نزدیک اس قدر اہم ہے کہ اس کی بناء پر سعادت ہی کو سرچشمۂ عمل اور معیار اخلاق قرار دینا حماقت میں داخل ہے اسی لئے ان لوگوں کی رائے میں سعادت و نیکی

مرادف نہیں بلکہ حریف مقابل ہیں۔

اس کے علاوہ خود مِتھم کے اصول پر ایک خوبی تو وہ ہے جو سب سے پہلے نظر آتی اور نظر آ کے عمل پر آمادہ کرتی ہے دوسری خوبی وہ ہے جس کے متعلق نتائج پر غور و خوض کے بعد رائے قائم کی جاتی ہے۔ اس دوسری خوبی کو صحیح خوبی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ سند جواز ہے اور اس لحاظ سے اس کا افعال پر سب سے زیادہ حق ہے اب اگر سعادت کو اس مقصد کے مرادف قرار دیا گیا جو سب سے پہلے نظر آتا ہے تو سعادت صحیح مقصد نہ ہوگی کیونکہ صحیح مقصد تو ان نتائج کا نام ہے جس سے افعال کی اخلاقی حیثیت کا اندازہ ہوتا ہے لیکن اگر ان نتائج اور سعادت کو ایک شئے تسلیم کیا گیا تو پہلے مقصد کا کوئی اور نام تجویز کرنا پڑے گا اس لئے کہ جب سعادت ہی تمام خواہشوں اور کوششوں کا فطری مقصد ہے تو یہ کہنا لغو ہے کہ اخلاق کے نقطۂ نظر سے اس سعادت کو خواہش اور کوشش کا مقصد ہونا چاہئے۔ اگر دنیا کی تمام چیزیں زمین پر گرتی ہیں تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اخلاق کے نقطۂ نظر سے ہر چیز کو زمین پر گرنا چاہئے اگر ہمارے تمام افعال کا محرک لذت یا الم ہے تو اس واقعہ سے محض اس لئے کہ اس کے دائرہ میں تمام افعال شامل ہیں نیکی و بدی معلوم نہیں ہو سکتی علیٰ ہذا اگر ہمارے افعال کا مطمح نظر اس سعادت کو ہونا چاہئے جس کے لئے نتائج پر غور و فکر کی ضرورت ہے تو پھر اس شئے کو سعادت کہنا غلط ہے جس کی وجہ سے ہم آنکھیں بند کر کے بے سوچے سمجھے کام کرتے ہیں۔

غرض اگر سعادت ہی کا نام اخلاقی خوبی ہے تو یہ سعادت کی وہ قسم ہونا چاہئے جو نتائج پر غور و فکر کرنے کے بعد پسند کی جاتی ہے۔

آئندہ ہماری مِتھم پر تنقید کا ماحصل یہ ہوگا کہ اگر سعادت کو صرف ان لذتوں کا مجموعہ قرار دیا گیا جو بلحاظ کیفیت یکساں لیکن بلحاظ کمیت مختلف ہیں تو مذکورۂ بالا فرق قائم نہ رہ سکیگا مِتھم کے ایک قدیم نقاد (ہیزلٹ) کے بقول لذت کے لذت ہونے کا دار و مدار خود اس کی ذات پر ہے۔

خوبی کو خوبی غور و فکر کرنے کے بعد تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کا خیال ہی تسلی کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اس لیے (اخلاقی حیثیت سے) ہر لذت خوبی نہیں ہو سکتی اور نہ ہر لذت غور و فکر کی متحمل ہو سکتی ہے۔" اس کے علاوہ ہم یہ بھی ثابت کر چکے کہ سعادت کو صرف چند لذتوں کا مجموعہ قرار دینے کی وجہ میلان طبع اور نتائج افعال کی تفریق ہے۔ اگر بنتھم غلطی سے نتائج افعال اور میلان طبع کو دو جداگانہ چیزیں نہ سمجھتا تو وہ سعادت کو محض مجموعۂ لذات کا مرادف نہ قرار دیتا۔ نتائج افعال اور میلان طبع کے باہمی تعلق پر گزشتہ باب میں بحث کی جاچکی ہے اگر اس بحث کو پیش نظر رکھکے بنتھم کی اس غلطی کی اصلاح کر لی جائے تو یہ صاف نظر آئے کہ سعادت درحقیقت فاعل کے مقاصد وقویٰ کی تشفی، تکمیل اور سرانجام دہی کا نام ہے۔ مذکورۂ بالا بحث کے ذہن نشین کرنے کے بعد ہم فرضی وغیر اطمینان بخش سعادت اور حقیقی و اصلی خوبی میں بلا تکلف امتیاز کر سکتے ہیں۔ فرضی سعادت ایسے میلان کے اظہار میں پائی جاتی ہے جو سطحی اور کم و بیش منفرد ہوتا ہے حقیقی خوبی اس استعداد کے کافی استعمال کا نام ہے جو بنیادی ہے اور جس کا دوسری استعداد ول سے پورا پورا تعلق ہے۔ ہمارے گزشتہ بیان سے مندرجۂ ذیل مباحث پیدا ہوتے ہیں جن پر ہم سب سے پہلے غور کرنا چاہتے ہیں۔

(۱) سعادت اور خواہش کا فطری مقصد۔

(۲) سعادت اور اخلاق کا معیار۔

(۱)
ف
خواہش کا مطلوب

خواہش اور نظریۂ لذتیت

افادیت کی جو شکل لذت کو مطلوب خواہش قرار دیتی ہے اسکا نام لذتیت ہے۔ اس لذتیت کو کبھی نفسیاتی

لذتیت بھی کہتے ہیں تاکہ اس میں اور اخلاقیاتی لذتیت میں امتیاز ہو جائے، جس کی رو سے لذت ہی معیار اخلاق ہے نفسیاتی لذتیت کے بنیادی مغالطہ کو گرین نے (مقدمۂ اخلاقیات صفحہ ۱۶۵) خوب بیان کیا ہے۔ اس کے نزدیک اس نظریہ میں اصولی غلطی یہ ہوئی کہ تشفی خواہش کی توقع سے خود خواہش کے پیدا ہونے کا امکان تسلیم کر لیا گیا اگر خواہش موجود ہے تو ہر ایسی شئے کا تصور لذت انگیز ہوگا جس سے تشفی خواہش ممکن ہو لیکن لذتیت نے یہ خیال نہ کیا کہ تشفی بخش شئے کے اپنی تشفی بخشی کی وجہ سے لذت انگیز ہونے میں اور خیال لذت کے محرک خواہش ہونے میں اصولی فرق ہے۔ جب کسی فاقہ زدہ کو کھانے کا خیال آتا ہے تو اسکے ساتھ یہ خیال بھی آتا ہے کہ اس سے خواہش پوری ہو سکتی ہے اس لئے خود خیال میں مرغوبیت کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے جس سے بھوک کا احساس اور قوی ہو جاتا ہے۔ یہی کیفیت اسوقت ہوتی ہے جب بخیل کو دولت یا فیاض کو صدقہ وخیرات کا خیال آتا ہے ایسے موقع پر لذت بخش عنصر کا وجود لذت کے علاوہ کسی اور شئے کے خیال پر منحصر ہوتا ہے، مثلاً گزشتہ مثالوں میں کھانا، دولت یا صدقہ وخیرات غرض پہلے ایک چیز کا خیال آتا ہے اس کے بعد یہی خیال لذت پیدا کرتا ہے کیونکہ اسی شئے سے خواہش کے پورے ہونے کی امید ہوتی ہے۔

لذت اور تشفی خواہش کا خیال۔ اس بناء پر لذت تو خواہش کا مطلوب نہیں لیکن جو شئے خواہش کا مطلوب ہوگی اس کا خیال بھی لذت بخش ہوگا، کیونکہ اسی کی شکل میں خواہش کا حسب دلخواہ سرانجام ہوگا البتہ جو لذت اس وقت محسوس ہوگی وہ موجودہ لذت ہوگی یعنی ایسی لذت ہوگی جو تشفی خواہش کے خیال کے ساتھ رہتی ہے۔ اس لذت کی وجہ سے خواہش میں بحالت موجودہ اس لئے اضافہ ہو جاتا ہے کہ انسان کو عدم تشفی کا ناگوار تجربہ ہو چکتا ہے۔

لذت اور ابتدائی خواہشات بعض جبلتوں کا تعلق علم الحیات سے ہے اس قسم کی

جبلتیں خواہش کہلاتی ہیں خواہشوں کا مقصد حصول لذت نہیں بلکہ بقاء حیات ہے، حیات خواہ نوع کی ہو یا افراد کی۔ جب کوئی خواہش اچھی طرح پوری ہو جاتی ہے تو لذت پیدا ہوتی ہے یہ علم الحیات کا ایک غیر مشتبہ مسئلہ ہے اب اگر صاحب خواہش میں یادداشت اور توقع کی صلاحیت ہوئی تو اس سے طریقۂ عمل میں پیچیدگی تو پیدا ہوتی ہے لیکن اس کی نوعیت نہیں بدلتی مثلاً جب اسے بھوک لگتی ہے تو یہ امید ہوتی ہے کہ کھانا ملجائے گا جس سے بھوک رفع ہو جائے گی، اس لئے خود کھانے کے خیال میں لطف آنے لگتا ہے، یوں خواہشات کی تشفی کی طرح اس تشفی کی توقع بھی لذت بخش ہو جاتی ہے، مگر اب بھی خواہش کا مطلوب لذت کے علاوہ کوئی اور شئے ہوتی ہے، مثلاً مذکورۂ بالا مثال میں غذا اگر معدہ کی حالت اچھی ہے تو بھوک کے لگنے کے لئے گزشتہ لذت کے یاد کرنے کی ضرورت نہیں اس وقت یہ خیال بھی نہیں آتا کہ پہلے کھانا ملا تھا اور اس میں لطف آیا تھا، گزشتہ لطف اُنہی کو یاد کرنا پڑتے ہیں جن کے معدے کمزور یا مریض ہوتے ہیں۔ کسی خواہش کے پورے ہونے میں جب زیادہ دشواریاں پیش آتی ہیں تو لطف تشفی کی توقع سے جوش و سرگرمی اور بڑھ جاتی ہے۔ یوں تشفی کی توقع افعال کی موثر رہنمائی میں باضابطہ حصہ لیتی ہے لیکن اس کے باوجود لذت کا مرتبہ خواہش اور مطلوب خواہش کے بعد ہے۔

لذت اور اکتسابی خواہشات یہ پہلو اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ اس وقت نظر آتا ہے جب ہم اعلیٰ خواہشوں کو پیش نظر رکھتے ہیں اعلیٰ خواہشوں سے مراد وہ خواہشیں ہیں جن کا نمایاں طور پر اخلاقی مسائل سے تعلق ہوتا ہے اعلیٰ خواہشیں ابتدائی جبلتیں یا فطری خواہشیں نہیں بلکہ ایسی عادتیں یا طبیعت کے ایسے میلان ہیں جو انسانی اکتساب کا نتیجہ ہیں۔ فیاض اس لئے داد و دہش کرتا ہے تاکہ دوسروں کی ضرورت پوری ہو اسے رفع حاجت میں لطف آنے کی وجہ یہ ہے کہ اسکی سیرت

میں سخاوت کا عنصر موجود ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو اسے داد و دہش سے رغبت کے بدلے نفرت ہوتی بلکہ اگر کبھی کچھ دیتا بھی تو کسی اور مصلحت سے دیتا۔ علیٰ ہذا جو لوگ معاملات میں صفائی، قانون کی پابندی یا وطن سے محبت رکھنا چاہتے ہیں انھیں ایسی چیزوں کا خیال آتا ہے جن سے ان کی آرزو پوری ہو سکتی ہے، چونکہ ان چیزوں سے تشفی خواہش کی امید ہوتی ہے اسلئے خود یہ چیزیں مسرت انگیز معلوم ہوتی ہیں۔ کسی محب وطن کو جب وطن کے لئے جان دینے کا خیال آتا ہے تو اس کے چہرہ پر بشاشت آجاتی ہے، کیوں؟ اسلئے کہ وہ سمجھتا ہے میرے جان دینے سے میرے وطن کو فائدہ ہوگا۔ اب اگر یہ فرض کیا گیا کہ اس کی وطن پرستی کا مطلوب خود یہ لذت ہے تو علت و معلول کی فطری ترتیب قائم نہ رہے گی۔

سعادت اور خواہش

اس لئے یوں کہنا چاہئے کہ سعادت یا مسرت کا خواہشمند ہر شخص ہے، لیکن اس سعادت کا دارومدار لذت کے ایسے گزشتہ تجربات پر نہیں جو یاد آکے خواہش کو برانگیختہ اور توجہ کو ہمہ تن اپنی جانب منعطف کر لیتے ہوں جب یہ کہا جاتا ہے کہ ہر شخص سعادت کا خواہشمند ہے تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ خواہش اس نقص یا کمی کے احساس کا نام ہے جو انسان کو اپنی لذت میں نظر آتی ہے یہ کمی جب پوری ہو جاتی ہے تو اس سے سعادت حاصل ہوتی ہے، اس لحاظ سے سعادت کا دارومدار خواہش کی نوعیت پر ہے اور خواہش کی نوعیت کا دارومدار سیرت کی نوعیت پر۔ صاحب خواہش اگر دیانت دار ہے تو اس کے نزدیک دیانت دارانہ افعال کی انجام دہی مثلاً بار قرض سے سبکدوشی یا کسی ذمہ داری سے عہدہ برائی کا نام سعادت ہوگا، لیکن اگر آوارہ منش ہے تو وہ خاندانی جائداد کو اڑا کے عیش و عشرت کی داد دینے کو سعادت سمجھیگا اسی لئے ہر شخص کے مطلوب خواہش یا بنیاد سعادت سے اسکی سیرت کا اندازہ ہوتا ہے، اب اگر سعادت سے تشفی خواہش کی توقع مراد لیگئی تو خود سعادت میں کوئی ایسا قطعی اور غیر مبہم وصف نہ ہوگا جو اخلاقی

حسن و قبح کا معیار تسلیم کیا جا سکے کیونکہ اس صورت میں سعادت کے حسن و قبح کا سرچشمہ مطلوب خواہش کا حسن و قبح ہوگا۔ تشفی خواہش کی توقع سے جو لذت حاصل ہوتی ہے خود یہ لذت مطلوب خواہش نہیں ہو سکتی کیونکہ صاحب خواہش کو اس شئے کی طلب ہوتی ہے جو بالفعل اسے حاصل نہیں، البتہ یہ لذت اس امر کی علامت ہے کہ مطلوب خواہش (مثلاً شراب نوشی، نفس پرستی، جنس رسی یا اسراف) اور صاحب خواہش کی سیرت میں ہم رنگی موجود ہے۔ اس لذت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پیش نظر مقصد میں تحریک عمل کی قوت اور اثر آفرینی کی قابلیت پائی جاتی ہے۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ مقصد کس حد تک خیال محض کے بدلے محرک فعل ہے (دیکھو صفحہ ۲۵۲) مگر با ایں ہمہ اس محرک کی اخلاقی حیثیت کا انحصار پیش نظر مقصد کی نوعیت پر ہے۔

موجودہ اور آئندہ لذت

جب کوئی خواہش پیدا ہوتی ہے تو اس کی وجہ سے دو طرح کی لذت حاصل ہوتی ہے ان میں سے ایک تشفی خواہش کی توقع اور دوسری خود تشفی خواہش کا نتیجہ ہوتی ہے پہلی لذت بالفعل اور یہ دوسری آئندہ حاصل ہوتی ہے۔ ان دونوں لذتوں میں خلط مبحث کی وجہ سے اب تک یہ خیال قائم ہے کہ لذت بذات خود مطلوب خواہش ہے۔ واقعہ صرف اسقدر ہے کہ مطلوب خواہش کا تصور بھی لذت انگیز ہوتا ہے۔ لیکن اس واقعہ کی غلط تعبیر کیجاتی ہے چنانچہ یہ دعوے کیا جاتا ہے کہ صاحب خواہش کو ایک غیر موجود لذت کی طلب ہوتی ہے۔ اس خلط مبحث کی ایک عمدہ مثال اقتباس ذیل میں نظر آتی ہے:-

"صرف سعادت کا شوق ہو دا اسکار لوٹ اور اس کے آقا کا محرک عمل بن سکتا ہے اسٹائلائکس کے لاٹ پر ٹائیبوریس کا پری میں کیمیس کے اپنے حجرہ میں اور نلسن کے میدان جنگ میں طرز عمل کی تشریح ہو سکتی ہے یہ اولیاء، شہدا، صوفیا، زہاد، بزدل، جنوری، مسرف، عورت، مرد، بچے، بوڑھے سب کے لئے یکساں اچھا ہے" (علم الاخلاق صفحہ ۴۴)

مصنفہ لیسلی اسٹیفن) یہ بیان اس حیثیت سے تو صحیح ہے کہ ہر شخص اپنی اپنی سرشت اور اپنے اپنے علی العموم پیش نظر مقصد کے لحاظ سے مختلف چیزوں کو اچھا سمجھتا ہے۔ اسے انھیں چیزوں میں لطف آتا ہے جن کی اسے آرزو ہوتی ہے اسی لئے جن چیزوں کے حصول یا توقع حصول میں انسان کو لطف آتا ہے ان سے اسکی سیرت کی نوعیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

مقاصد و سعادت لیکن مذکورۂ بالا بیان میں "شوق سعادت" کے الفاظ مغالطہ انگیز ہیں۔ ان الفاظ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ دنیا میں کوئی خاص شئے ہے جو سعادت کا مصداق ہے اسی شئے کی ہر شخص کو تلاش ہے۔ اولیاء، صوفیاء، بہادر، بزدل سب کا مطمح نظر یہی شئے ہے مگر افسوس یہ ہے کہ یہ لوگ اس شئے سے ناواقف ہیں۔ واقعی جس حد تک یہ خیال صحیح ہے کہ حقیقی تشفی اور حقیقی ذات کے تحقق کیلئے بعض ایسے شرائط کی تکمیل ضروری ہے جن کا تعلق ذات فاعل سے ہے اس حد تک یہ خیال بھی صحیح ہے کہ سعادت کا مصداق سب کے نقطۂ نظر سے ایک ہی شئے ہے اور یہی شئے سب کا آخری مقصد ہے مگر یہ خیال سعادت کے صرف اس معیار کے متعلق صحیح ہے جسکی بناء پر سعادت کے کسی خاص تصور کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے ورنہ خود تصور سعادت کے لحاظ سے یہ خیال غلط ہے اس لئے یہ کہنا کہ ہر شخص بحالت شعور دیدہ و دانستہ ایک ہی قسم کی سعادت کا جویا ہوتا ہے اصل واقعہ کی غلط تعبیر کرنا ہے۔ اگر سعادت کو معیار کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ شرائط کی حقیقی تکمیل کا نام ہے جو ذات کے نشو و نما کے لئے ضروری ہیں اس لحاظ سے ہر شخص کو سعادت کا آرزومند ہونا چاہئے اور یہی ہوتا ہے چنانچہ ہر شخص جس حد تک اپنی ذات اور اپنی تشفی کے شرائط کو سمجھتا ہے اس حد تک سعادت کا آرزومند ہوتا ہے مگر فطری اور نفسیاتی مقصد کی حیثیت سے سعادت کا مفہوم بالکل جدا گانہ ہے اس نقطۂ نظر سے سعادت کا اطلاق اس شئے پر ہوتا ہے جس میں کسی خاص وقت پر

انسان کو اپنی سب سے پختہ عادت اور سب سے مقدم خواہشات کی وجہ سے لطف آتا ہے اسی لئے تقریباً ہر شخص حتیٰ کہ لذتیین بھی یہ محسوس کرتے ہیں کہ سعادت کو کردار کا دیدہ و دانستہ مقصد قرار دینا قابل اعتراض ہے، اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ جو شئے خواہش کا مطلوب ہے وہ مطلوب بالذات نہیں بلکہ لذت نفس کا ذریعۂ حصول ہے حالانکہ واقعہ اس کے برعکس ہے کیونکہ مقاصد جس حد تک استعداد و قصد کے مطابق ہیں اس حد تک عین سعادت ہیں، غرض یہ کہنا کہ ہر شخص سعادت کا شائق ہے اس حیثیت سے صحیح ہے کہ ہر شخص بر بنائے خواہش ایسی چیزوں سے دلچسپی رکھتا ہے جن سے اس کی خواہش پوری ہو سکتی ہے۔ خواہ یہ چیزیں اچھی ہوں یا بُری لیکن اگر سعادت سے ان حالات کے علاوہ کوئی اور شئے مراد ہے جن میں فاعل کے قوی رونما اور کارگر ہوتے ہیں تو یہ قول صحیح نہیں یا اگر سعادت سے مراد حقیقی سعادت ہے تو اس صورت میں ہر شخص کو سعادت کا شائق قرار دینا غلط ہے۔

معیار کی ضرورت اس بنا پر سیرت کی جتنی قسمیں ہونگی اتنی ہی اس شئے کی بھی قسمیں ہونگی جو باعث تشفی اور مصداق خوبی ہوگی انسان کی توقع کے پورے ہونے کے بعد وہ حالت نہیں ہوتی جس کی تکمیل توقع سے قبل امید ہوتی ہے بعض توقعات امید کی حالت میں آب حیات لیکن پورے ہونے کے بعد سراب معلوم ہوتی ہیں اسی لئے بعض مقاصد ناقابل توجہ یعنی غیر حقیقی یا غیر صحیح سمجھے جاتے ہیں کیونکہ اس قسم کے مقاصد گو بحالت امید موجب سعادت معلوم ہوتے ہیں لیکن غور و خوض کے بعد ان کی اصلیت واضح ہو جاتی ہے اس بنا پر ایسی سعادت یا خوبی کی ضرورت ہے جو معیار کا کام دے، جس کی مدد سے فاعل اپنی خواہشات و مقاصد کا انضباط کر سکے، جس کی بدولت موجودہ اور مستقل خوبی دونوں ایک ہی شئے میں جمع ہو جائیں، جس کے پیش نظر رکھنے کے بعد توقع اور غور و خوض دونوں حالتوں میں ایک ہی شئے اچھی ثابت ہو۔

سعادت پر اب تک ہم نے اس نظر سے غور کیا تھا کہ وہ عین خوبی ہے لیکن آیندہ ہم سعادت پر اس نظر سے غور کرنا چاہتے ہیں کہ اس کا عین خوبی ہونا بجا ہے؛ سادہ لفظوں میں یوں سمجھئے کہ ہم آیندہ سعادت پر نتیجے کے بدلے معیار کی حیثیت سے بحث کرنا چاہتے ہیں اس دوسری بحث کو بھی پہلی بحث کی طرح ہم افادئیین کے نقطۂ نظر سے شروع کرتے ہیں۔

ف (۲)

معیار کی حیثیت سے سعادت کا مفہوم

افادئیین کا طریقۂ عمل

لذتیت کی رو سے انسانی افعال کا مقصد لذت ہے کیونکہ یہی خواہش کا مطلوب ہے۔ افادیت یا عالمگیر لذتیت کے نزدیک افعال کی اخلاقی حیثیت کا معیار ان تمام اشخاص کی لذت ہے جن پر ان افعال کا اثر پڑ سکتا ہے۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ ہمیشہ افعال کی اخلاقی قدر و قیمت کا اندازہ اسی اصول پر کیا جاتا ہے لذت کے علاوہ اور بہت سی چیزیں ہیں (مثلاً ہمدردی، تعصب، رسم و رواج، تلون طبع) جن کی بنا پر لوگ پیش نظر افعال کے اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں لیکن اخلاق کی نظریں اگر کوئی صحیح معیار ہے تو وہ فائدہ ہے اس معیار سے کام لینے کا بنتھم نے یہ طریقہ تجویز کیا ہے ہر فعل پر اس کے محتمل الوقوع نتائج کے لحاظ سے غور کیا جائے اور غور کرتے وقت امور ذیل پر نظر رکھی جائے:- (۱) اس فعل کے پیدا کردہ لذت و الم کی شدت (۲) ان دونوں کی مدت بقا (۳) ان کا تیقن اور عدم تیقن (۴) انکا قرب و بعد (۵) ان کی ثمر بخشی یعنی ایک لذت سے دوسری لذت اور ایک الم سے دوسرے الم کا پیدا ہونا (۶) انکی پاکیزگی یعنی لذت کا الم اور الم کا لذت کی آمیزش سے پاک ہونا یا ایک کا دوسرے کی

پیدا ہونا (۷) انکا دائرۂ اثر یعنی ان اشخاص کی تعداد جن کی سعادت پر اثر پڑیگا اور جن کی لذت و الم پر غور کرتے وقت مذکورۂ بالا امور میں سے پہلے اچھی چیزوں کو پیش نظر رکھنا چاہئیے۔ اس اصول پر غور کرنیکے بعد تمام لذتوں کو جمع کی مد میں درج کیا جائے اور المول کو خرچ کی مد میں اس کے بعد حساب لگاکے باقی نکالی جائے باقی میں جسقدر لذت ہوگی وہی اس فعل کا بحیثیت مجموعی اچھا میلان ہوگا۔

اس طریقۂ عمل کا نقص

اس طریقۂ عمل کی تائید میں بنتھم جو دلائل پیش کرتا ہے ان کا دار و مدار اس خیال پر ہے کہ مقاصد پر عمل پیرا ہونے کے بعد جو لذت یا الم پیدا ہوگا اس کا پہلے سے علم اور صحیح اندازہ ہو سکتا ہے۔ ہم اپنی تنقید میں یہ دکھائینگے کہ ان دلائل میں وہی مغالطہ موجود ہے جس پر ذرا پہلے بحث کی جا چکی ہے اس کے علاوہ اگر بنتھم کا استدلال صحیح تسلیم کر لیا جائے تو دور لازم آئیگا کیونکہ اس کا ماحصل یہ ہے کہ موجودہ میلان طبع یا مقصد کے حسن و قبح کا اندازہ آئندہ لذت و الم کے باہم تناسب سے کرنا چاہئیے۔ مگر آئندہ لذت و الم کی مقدار یا ان کے اثر و شدت کے تناسب کا اندازہ صرف فاعل کے موجودہ میلانات یا اس کے اغراض اور دلچسپیوں سے ہو سکتا ہے، اسے دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ (۱) آئندہ لذت و الم کی مقدار و شدت وغیرہ کے تناسب کا اندازہ صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ دریافت کیا جائے کہ فاعل کے موجودہ میلان طبع کو لذت و الم نہیں بلکہ بعض متوقع نتائج کس حد تک مرغوب ہیں (۲) لیکن اس اندازہ کی صحت کا اسوقت یقین ہو سکیگا جب یہ امر بوثوق معلوم ہو کہ اس فیصلۂ مرغوبیت کی بنیاد بجا کردار پر ہے۔

لذت و الم اور اندازۂ مقدار۔

بنتھم کے نزدیک ہر لذت ایک مستقل شئے ہے یہ دوسری لذتوں سے کیفیت میں متفق لیکن کمیت (شدت اور مدت بقاء) میں مختلف ہوتی ہے اگر اس خیال کو بجنسہ قائم رکھا جائے تو پھر بنتھم کی پیش کردہ تجویز ناممکن العمل

ہوگی اس کہنے کے کیا معنی ہیں کہ خارجی اور آئندہ واقعہ کی حیثیت سے ایک لذت دوسری لذت کے مثل ہے" یہ خیال کہ ممکن ہے کوئی ایسا الم پیدا ہو جو لذت کے بالکل برابر ہو اور اس لذت کو بالکل معدوم کردے کیا عملی حیثیت سے نتیجہ خیز ہو سکتا ہے؟ فرض کیجئے ایک شخص کوئی نیک کام کرے جس کی وجہ سے اس کے دانت میں دیر تک رہ رہ کے درد اٹھتا رہے تو یہ بتائیے کہ نیک کام کی لذت اور دانت کے درد ان دونوں کے تناسب مقدار کا کیسے اندازہ کیا جا سکتا ہے؟ اگر یہ ممکن بھی ہو تو تناسب مقدار کو اخلاقی حیثیت سے کیا سروکار ہوگا؟ اگر وطن کے لئے جنگ میں شرکت کا ارادہ پورا کیا گیا تو اس میں لذت کی کتنی مقدار حاصل ہوگی؟ اگر اہل وعیال کے ساتھ قیام اور حکومت سے نفع بخش کام لینے کا ارادہ پورا کیا گیا ہو تو اس میں لذت کی کتنی مقدار ہوگی؟ ان دونوں میں الم کی جتنی مقدار ہوگی وہ کیسے دریافت کی جا سکیگی؟ اس لذت اور اس الم کا تناسب مقدار کیسے معلوم ہو سکیگا؟ ان سوالات کا یہی جواب دیا جا سکتا ہے کہ جس کے دل میں وطن کی محبت ہوگی اس کے پیش نظر ایک طرح کے نتائج ہونگے۔ جو بزدل یا زر پرست ہوگا اسے دوسری طرح نتائج نظر آئینگے اور ہر ایک جداگانہ اصول پر نتائج افعال کی اخلاقی حیثیت کا فیصلہ کرے گا۔

بصیرت نتائج کی موجودہ ہم رنگی اور معیار اہمیت

جب ہم اس صورت واقعہ کی تحلیل کرتے ہیں جو چند ممکن الحصول تشفیوں میں موازنہ کرتے وقت پیش آتی ہے تو یہ نظر آتا ہے کہ ہمارے طریقہ عمل کی واقعی بنیاد نتیجیہ کی مجوزہ بنیاد سے بالکل مختلف ہے ہم افعال کے ان نتائج کا موازنہ نہیں کرتے جو لذت یا الم کی مقدار کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں بلکہ ہم ان نتائج کا باہم موازنہ کرتے ہیں جو موجود فی الخارج ہوتے ہیں مثلاً وہ تغیرات جو خود فاعل کے اندر یا دوسروں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس موازنہ کے اثناء میں ہماری رغبت یا نفرت ایک متعین شکل اختیار اور قوت

حاصل کر لیتی ہے اب ہمیں ایک نتیجہ کے بہ نسبت دوسرے نتیجہ کا خیال اپنی موجودہ سیرت کے لئے زیادہ موزوں و مناسب معلوم ہونے لگتا ہے چنانچہ ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ فلاں نتیجہ زیادہ تشفی بخش یا زیادہ لذت انگیز ہے ممکن ہے کہ دشمن سے انتقام لینے کے خیال سے دل کو جو تشفی حاصل ہو وہ اس تکلیف سے کم ہو جو راہ انتقام میں خطرہ کے پیش آنے یا نقصان کے پہنچنے کے خیال سے پیدا ہو۔ اس صورت میں انتقام کی لذت عفو کی لذت سے بیشتر، قوی تر اور دیرپا تر ہوگی لیکن اگر عفو و انتقام دونوں حالتوں میں تشفی کی مقدار یکساں ہوئی تو ان دونوں میں سے ایک کا انتخاب نہ ہو سکیگا مگر اس عدم انتخاب کی یہ وجہ ہوگی کہ فاعل کو دو ایسی ممکن الحصول چیزیں (لذت و الم) پہلو بہ پہلو نظر آتی تھیں جن کی مقدار بجائے خود متعین تھی اور جن کا اس کی خواہشات، عادات اور تجاویز زندگی سے کوئی تعلق نہ تھا ہم کہنے کو یہ کہہ سکتے ہیں کہ چند تشفیاں ایک جگہ جمع کی گئیں تو انکی میزان بڑھ گئی یا ایک عدم تشفی منہا کی گئی تو میزان گھٹ گئی۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں آئندہ متوقع لذت و الم میں جمع یا تفریق کا عمل جاری ہو سکتا ہے کیا اس فقرہ کے کوئی ایسی معنی ہو سکتے ہیں جو قرین عقل ہوں؟ ایسے موقع پر ہم صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ پہلے ایک نتیجہ کی توقع ہوئی، اس سے لذت پیدا ہوئی اس کے بعد دوسرے نتیجہ کی توقع ہوئی تو اس سے پہلے نتیجہ کی لذت توقع میں ترقی ہوئی یا اس کے برعکس پہلے نتیجہ کی توقع سے تو لذت پیدا ہوئی لیکن دوسرے نتیجہ کی توقع سے اس لذت میں ترقی کے بجائے تنزل ہوا۔ مثلاً انتقام لینے کا خیال آتا تو دل کو تسلی ہوئی (اور اس لئے دل نے لذت انتقام کی پوری قدر کی) مگر اس کے ساتھ ہی یہ یاد آگیا کہ یہ فعل ذلیل ہے یا اگر فلاں شخص کو اس کا علم ہو گیا تو خود ہم کو کیسا صدمہ ہوگا۔

نیک سیرتی اور معیار اخلاق

اس بحث کا لب لباب یہ ہے کہ افعال کی عملی قدر و قیمت کی تعیین اس تسلی یا تکلیف کی بدولت ہوتی ہے جو متوقع

نتائج کے خیال سے پیدا ہوتی ہے یہ تسلی یا تکلیف نتائج افعال اور سیرت فاعل میں تطابق یا عدم تطابق کا نتیجہ ہے۔ اس صورت میں معیار تعیین موجودہ تسلی یا تکلیف ہوگی یہ امر اس خیال کے بالکل برعکس ہے جسکی رو سے آیندہ لذت و الم معیار تعیین ہیں۔ لیکن موجودہ تسلی یا تکلیف کو معیار تعیین تسلیم کرنے کے بعد بھی افعال کے لئے کوئی معیار اخلاق نہیں ملتا۔ کیونکہ اس اصول کا تعلق صرف صحیح مقاصد سے نہیں۔ پرہیزگار و گناہگار، بخیل و فیاض، سب اسی اصول پر کاربند ہوتے ہیں ہر شخص کی حالت کے لحاظ سے اس کے دل پر کسی نہ کسی نتیجہ کے خیال کا اثر پڑتا ہے۔ قاتل اس لئے قتل پر آمادہ ہوتا ہے کہ اس کے دل میں قتل کا خیال بسا ہوتا ہے، اس کو یہ خیال پسند آتا ہے، وہ اس خیال سے مانوس ہو چکتا ہے۔ پہلے تمام ضروری متوقع نتائج کے اندازہ کرنے اور اس کے بعد ہر نتیجہ کو اس کی حیثیت کے لحاظ سے پسند یا ناپسند کرنے کا یقین اسی وقت ہو سکتا ہے جب فاعل کی سیرت اچھی ہو۔ اہل یونان کے نزدیک اخلاقی تعلیم کا مقصد ہی یہ ہے کہ اچھے نتائج کے خیال سے لطف آئے اور برے نتائج کے سوچنے سے تکلیف ہو ارسطو کا قول ہے کہ "اچھے مقصود حقیقی کے خواہاں ہوتے ہیں برے ہر شئے کے طالب ہو سکتے ہیں بعینہ جس طرح تندرست کو وہی چیز پسند آتی ہے جو صحت بخش ہوتی ہے لیکن بیمار کو ہر چیز صحت بخش نظر آسکتی ہے کیونکہ اچھے ہی صحیح فیصلہ کرسکتے ہیں (اخلاقیات کتاب سوم ۴ و ۴) وہ یہ بھی کہتا ہے کہ" لذت کے متعلق اچھوں میں صحیح رائے قائم کرنے کی اور بروں میں غلط رائے قائم کرنیکی صلاحیت ہے (کتاب دوم ۳ و ۷) اسی کا یہ بھی قول ہے کہ "اچھائی اچھوں ہی کو اچھائی کی حیثیت سے نظر آتی ہے کیونکہ برائی ہمیں بہکا کے اصول عمل کے متعلق غلطی میں مبتلا کر دیتی ہے"

کیفیت لذت اور معیار اخلاق	مل اگرچہ افادئیت کا قائل ہے لیکن (۱) کمیت لذت کے بجائے کیفیت لذت کو معیار اخلاق تسلیم کرتا ہے

اور (۲) اس لذت کے اختلاف مراتب کو سیرت فاعل کے اختلاف کا نتیجہ قرار دیتا ہے اس لئے اسے بھی معتد بہ حد تک وہی نتیجہ اخذ کرنا پڑتا ہے جس کا ابھی ذکر ہوا ہے چنانچہ یہ کہتا ہے کہ

"اصول افادیت کے باوجود یہ امر تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ بعض لذتیں اوروں سے زیادہ مرغوب و قابل قدر ہوتی ہیں انسان میں بعض ایسی قوتیں ودیعت کی گئی ہیں جن کا مرتبہ حیوانی خواہشات سے بلند ہے جب وہ ان قوتوں سے واقف ہو جاتا ہے تو پھر کسی ایسی شئے کو ذریعۂ سعادت نہیں سمجھتا جن سے ان قویٰ کی تشفی نہ ہوتی ہو"

اس بنا پر کسی قوت یا استعداد کا مرتبہ جسقدر زیادہ بلند ہوگا اسی قدر اس کے استعمال یا تکمیل کا لطف بلحاظ کمیت زیادہ ہوگا مگر یہ کیسے معلوم ہو کہ فلاں قوت کا مرتبہ زیادہ بلند اور اس لئے اس کے استعمال کا لطف زیادہ قابل قدر ہے؟ ان لوگوں کے تجربہ سے جنھیں زیر بحث قویٰ کے استعمال کا موقع ملا ہے۔

"شاید ہی کوئی شخص حیوانی خواہشات کی پوری تشفی کے وعدہ پر جانور بننے کے لئے تیار ہو کوئی فہیدہ، ذی علم، صاحب ضمیر یا حساس شخص احمق، جاہل، خود غرض و دنی الطبع بننے کے لئے تیار نہ ہوگا خواہ اسے یہ یقین دلا دیا جائے کہ احمق، جاہل یا دنی الطبع اپنی حالت میں اس سے زیادہ خوش ہیں" "اس امر میں ذرا بحث کی گنجائش نہیں کہ جسکے قوائے استلذاذ ادنیٰ ہونگے اسے تشفی کامل حاصل کرنے کا سب سے زیادہ موقع ہوگا لیکن جسکے قوائے استلذاذ اعلیٰ ہونگے اسے ہمیشہ محسوس ہوگا کہ مجھے عالم کی موجودہ ساخت کے لحاظ سے صرف ناقص تشفی حاصل ہو سکتی ہے .... مطمئن گدھے سے غیر مطمئن انسان یا مطمئن بیوقوف سے غیر مطمئن سقراط ہونا بہتر ہے۔ اگر گدھے یا بیوقوف کی رائے انسان یا سقراط کی رائے سے مختلف ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ گدھا یا بیوقوف صرف اپنی حالت سے واقف ہے اور انسان یا سقراط

اپنی اور اپنے حریف مقابل دونوں کی حالت جانتا ہے۔"
خلاصہ یہ کہ (۱) جب نفس کے قوائے خواہش، مقصد یا کوشش کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں تو انہی قویٰ کی تشفی یا توقع تشفی میں سعادت پائی جاتی ہے (۲) حقیقی سعادت وہ ہے جو نفس کے اعلیٰ قویٰ کی تشفی میں پائی جاتی ہے (۳) عالم حقائق میں سعادت و شقاوت کا فیصلہ وہی شخص کرتا ہے جو نیک کردار ہے جس میں نفس کے اعلیٰ قویٰ اپنا اپنا کام کر رہے ہیں۔

ف (۳)

سعادت کا مایۂ خمیر

اس بناء پر سعادت موجود فی الخارج حالات اور خواہش یا مقصد میں متحقق یا متوقع تطابق کا نام ہوگا سعادت کے اس مفہوم کا مقابلہ اس خیال سے کیا جا سکتا ہے جس کی رو سے سعادت احساس کے منفرد حالات کے مجموعہ کا نام ہے۔

موجود فی الخارج حالات اور لذت ان دونوں صورتوں میں سے ایک میں مرغوب احساس کا شمار مادی موجودات میں ہے۔ اس کا علیحدہ وجود ممکن ہے، وہ افعال کے موجود فی الخارج نتائج سے الگ کیا جا سکتا ہے، لذت اور باعث لذت دو جداگانہ چیزیں ہیں یا یوں کہئے کہ باعث لذت دو مستقل اجزا سے مرکب ہے۔ ایک لذت جو احساس کا نام ہے دوسرا رفیق لذت جس کے ساتھ یہ احساس پایا جاتا ہے ان دونوں میں سے صرف لذت اور وہ بھی رفیق لذت سے علیحدگی کے بعد کردار کا حقیقی مقصد ہے، رہا رفیق لذت تو وہ حصول لذت کا خارجی وسیلہ ہے۔ لذیذ اغذیہ، رقص و سرود، قدرتی مناظر یہ چیزیں اسلئے اچھی ہیں کہ ان کے ساتھ لذت بخش احساس پایا جاتا ہے ورنہ بجائے خود ان میں کوئی خوبی نہیں، لیکن دوسرے نقطۂ نظر سے لذت کا مستقل

وجود نہیں یہ لذت بخش چیز ہی کا دوسرا نام ہے۔ اس سے وہ موافقت یا مطابقت مراد ہوتی ہے جو فاعل کی استعداد اور موجود فی الخارج واقعہ میں پائی جاتی ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک موجود فی الخارج شئے کی فاعل کی عملی سرگرمی کے ساتھ مجتمع اس کے لئے موزوں اور اس سے متاثر ہوتے وقت کیا حالت ہوتی ہے غذا مرغوب ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ غذا سے ایک اعضائی فرض انجام پاتا ہے، گانا لذت بخش ہے کیوں؟ اس لئے کہ توازن اصوات کے متعلق نفس انسانی کے ایک مطالبہ، ایک استعداد کی تکمیل ہوتی ہے۔ قدرتی منظر اس واسطے دلکش معلوم ہوتے ہیں کہ ان سے حس بصر کے امکانات قوۃ سے فعل میں آتے ہیں۔

لذت اور اختلاف کیفیت

جب سعادت کو احساسی حالات کا مجموعہ قرار دیا جاتا ہے تو یہ امر پیش نظر رہتا ہے کہ یہ حالات کیفیت میں متحد لیکن کمیت میں مختلف ہوتے ہیں کمیت کا یہ اختلاف ذات لذت کا نتیجہ نہیں اس کا سبب ان چیزوں کا اختلاف ہے جن کے ساتھ لذت پائی جاتی ہے۔ اسی لئے جب یہ لذت بذات خود مقصود ہوتی ہے تو یہ اختلافات باقی نہیں رہتے لیکن اگر لذت کی یہ حقیقت نہ ہو اگر اس کا اطلاق خود اس مرغوبیت یا مطابقت پر ہو جو خارجی حالت اور فاعل کے میلان طبع، تہیج یا عادت میں پائی جاتی ہے تو اس صورت میں لذت محض ایک فرضی افسانہ ہوگی۔ ہر لذت کیفیت کے لحاظ سے بے مثل ہوگی کیونکہ یہ چند خاص حالات اور ان کے مناسب حال افعال کے توافق کا نتیجہ ہوگی کھانے میں ایک طرح کی لذت ہوگی گانا سننے میں دوسری طرح کی شراب پینے میں تیسری طرح نیک کام کے کرنے میں چوتھی طرح اسی لئے لذت سے جیسی سیرت ظاہر ہوگی ویسی ہی لذت کی اخلاقی حیثیت ہوگی لیکن اگر خوبی مجموعۂ لذات کا نام ہوا تو ہر لذت خواہ کوئی ہو بحیثیت لذت اچھی ہوگی چنانچہ نفس لذت کی حیثیت سے ایذا دہی اور

راحت رسانی دونوں کی لذت یکساں ہوگی اسی لئے بنتھم کا یہ قول ہے کہ پشپن (بچوں کا ایک کھیل م) کا لطف اتنا ہی اچھا ہے جتنا کہ شاعری کا لطف مگر بنتھم ہی کے بقول لذت محرک افعال ہے اس لئے کوئی محرک بذات خود برا نہیں کسی محرک کو اس وقت برا کہا جا سکتا ہے جب اس سے لذت سے زیادہ الم پیدا ہو۔ جو گپ شپ ایذا رساں لیکن لطف انگیز ہوتی ہے اس کی برائی اسکی لطف انگیزی کی وجہ سے کم ہو جاتی ہے البتہ جس حد تک اسکی لطف انگیزی میں اس کی پسندیدگی کو دخل ہوتا ہے اس حد تک یہ لطف قابل نفرت ہوتا ہے۔ ممکن ہے کسی فعل سے لذت پیدا ہو مگر وہ لذت سعادت میں شامل نہ ہو مثلاً جس خیرات کی غرض حصول تفوق ہوگی اس کی لذت کا شمار سعادت میں نہ ہوگا بلکہ اگر کسی نیک سیرت شخص کو ایسی لذت محسوس ہوئی تو اس سے اسکی سعادت میں فرق آجائے گا ہر لذت کا حصول منظور بھی ہو سکتا ہے اور نامنظور بھی لیکن جس لذت کا حصول نامنظور ہوگا وہ لذت قطعاً نامرغوب ہوگی۔ ہمہ تن لذت کے ہو رہنے، اسی کو سعادت سمجھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی سیرت کیسی خراب ہے۔ بخیل کو جب اپنی پہلی فیاضی سے تکلیف ہوتی ہے تو یہی تکلیف اس کے حق میں اچھی ہوتی ہے کیونکہ یہی اس کی اصلاح سیرت کا ذریعہ اور یہی اس اصلاح کی علامت ہوتی ہے

وحدت سیرت

سعادت اگر مجموعۂ لذات کے مرادف ہوگی تو اس سے انسان کی مختلف استعدادوں یا میلانوں میں وحدت یا تنظیم نہ پیدا ہو سکے گی زائد سے زائد اتنا ہوگا کہ باہم مختلف میلانات میں فہم و فکر سے سرسری مصالحت یا ظاہری مطابقت پیدا ہو سکے گی مثلاً اس شفقی کو لو جو خیر خواہی یا بدخواہی کے تہیج پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس میں تو شک نہیں کہ ان دونوں ہیجان میں سے ہر ایک پر عمل میں لطف آتا ہے، اب اگر لذت کسی ایسی حالت کا نام ہو جو بجائے خود

متعین ہے اور اسی طرح کے حالات کا مجموعہ خوبی یا سعادت کا مایۂ خمیر
ہوا تو خیر خواہی کو بد خواہی پر صرف اس لحاظ سے فوقیت حاصل ہوگی کہ
خیر خواہی سے جو مجموعۂ لذات پیدا ہوگا اس میں اجزا کی تعداد زیادہ ہوگی
گویا اخلاقی حیثیت کا دار مدار تعداد لذات کی کمی و بیشی پر ہوگا اخلاق کی
نظر میں ایک فعل دوسرے فعل سے علیحدہ اور بے نیاز ہوگا ان دونوں میں
جسقدر تعلق ہوگا وہ صرف لذت کے تناسب تعداد کے لحاظ سے ہوگا
اس کے برعکس اگر سعادت کی بنیاد قصد و خواہش اور ان کے کامیاب
مظاہر کے باہمی تعلق پر ہوئی تو مختلف میلانات میں بھی ایک فطری تعلق
قائم رہے گا ایک میلان طبع کی تشفی سے خود وہ اور اس کے ہم رشتہ
میلانات تو قوی ہونگے لیکن مخالف میلانات کمزور ہوگئے
دشمن کی حرکات پر جلد غصہ آجائیگا اور اس غصہ کے آنے سے دل کو تسلی
ہوگی اس کے مزاج میں رفتہ رفتہ زود رنجی پیدا ہو جائے گی یوں اسکی
تشفی کی نوعیت میں فرق اور اس تشفی کے وسائل میں کمی آجائے گی،
اس کے مقابلہ میں اگر قدرتی مناظر کے دیکھنے میں لطف آیا اور اس لطف
کی قدر ہوئی تو یہ قدر دانی شاعری یا مصوری سے لطف اندوزی کی
استعداد میں ترقی کا ذریعہ بن سکے گی۔

آخری سوال

سعادت کے متعلق آخری سوال یعنی وہ سوال جس سے
حقیقی سعادت اور جھوٹی تسلی میں امتیاز ہو سکتا ہو یہ ہے
کہ کیا افعال کے ایسے نتائج ہو سکتے ہیں جو ایک طرف تو بجائے خود مرغوب
ہوں اور دوسری طرف اپنے محرکات ہی نہیں بلکہ دوسرے سعادت
انگیز میلانات طبع اور اندازہائے خیال کی ترقی اور ان کے مکرر استعمال
کا باعث ہوں؟ وہ کون سے قوی ہیں جن کے استعمال سے دیرپا نتائج
کو تو تقویت ہوتی ہے لیکن ایسے نتائج کا استیصال ہو جاتا ہے جن سے
محض بیچین، ناپائیدار یا عارضی تشفی حاصل ہوتی ہے اور یوں آخر کار
سعادت کا نشو و نما رک جاتا ہے؟ قوائے انسانی میں توافق، ان کی

وسعت، ان کا مکرر استعمال یہی چیزیں اخلاقی تشفی کی علامت ہیں،
وہ کونسی خوبی ہے جس سے براہ راست لطف اندوزی بھی اچھی
ہے اور زندگی میں کمال اور اس کمال میں تسلسل بھی پیدا ہوتا ہے۔

باب (۱۵)

سعادت اور معاشرتی مقاصد

اس بنا پر حقیقی خوبی بظاہر تو ایک جامع اور وسعت پذیر مقصد ہے لیکن درحقیقت صرف معاشرتی مقاصد میں منحصر ہے کیونکہ انہی صورت میں اس کے شرائط کی تکمیل ہوسکتی ہے، چنانچہ افادیئین کے نزدیک اخلاق کا معیار معاشرتی نتائج ہی ہیں، اس سلسلہ میں بنتھم کا ایک گزشتہ اقتباس (صفحہ ۲۶۴) دوبارہ نقل کیا جاسکتا ہے۔ اسکا قول ہے کہ

"تمام متعلق اشخاص کی زائد سے زائد سعادت ایک ایسا مقصد ہے یا صرف ایک ایسا مقصد ہے جو صحیح، بجا اور ہر کس و ناکس کے لئے مرغوب ہوسکتا ہے۔" مل کے نزدیک "ہمسایہ کے ساتھ وہ برتاؤ کرنا جو اپنے لئے پسند ہو، اس سے ویسی محبت رکھنا جیسی اپنی ذات سے ہو یہی افادیت کی رو سے اخلاق کی معراج کمال ہے۔" یہ بھی اسی کا قول ہے کہ "جو سعادت افادیئین کے نزدیک راست کرداری کا معیار ہے اسکا تعلق فاعل کی ذات خاص سے نہیں بلکہ تمام متعلق اشخاص سے ہے۔ رہا اپنی اور دوسروں کی سعادت کا معاملہ تو اس میں افادیت کی رو سے فاعل کو فیاض طبع اور بے لوث تماشائی کی طرح بالکل ناطرفدار رہنا چاہئے۔" سجوک (طرق اخلاق صفحہ ۳۷۹) کا بھی یہی خیال ہے اسکے بقول "افادیت سے وہ نظریۂ اخلاق مراد ہے جسے سب سے پہلے بنتھم نے وضاحت کے ساتھ ایک مرتب نظام کی شکل میں پیش کیا ہے اس نظریہ کی رو سے وہی کردار بیرونی یا خارجی حیثیت سے

بجا ہو سکتا ہے جس سے بحیثیت مجموعی یعنی تمام متعلق اشخاص کے نقطۂ نظر سے زائد سے زائد سعادت حاصل ہو اگر ہم اس اصول اور اس اصول پر مبنی طرق اخلاق کا کوئی ایسا نام جیسے کہ عالمگیر لذتیت رکھ سکیں تو ہمارا مطلب کسی قدر واضح ہو جائے۔"

آنرکیبل بین کی رائے (جذبات وارادہ صفحہ ۳۰۳) بھی سن لیجئے "افادہ اصول خود غرضی کے برعکس ہے کیونکہ افادہ جس حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ افادہ کے مفہوم میں عام فائدہ کا وجود اور عام فائدہ کا خاص فائدہ پر مقدم ہونا شامل ہے"

افادیت اور معاشرتی مقاصد

اسی لئے افادیت نے حتی الامکان زائد سے زائد اشخاص کی زائد سے زائد سعادت کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ اس نصب العین کی بنیاد اخوت وجمہوریت پر تھی چنانچہ اس کے حامیوں کو اس امر پر اصرار تھا کہ تعداد اشخاص کا حساب لگاتے وقت اصول مساوات کو پیش نظر رکھنا چاہئیے۔ انکے نزدیک ہر شخص کی ایک اور صرف ایک شخص کی حیثیت تھی ان کی نظر میں اخلاق کا معیار ایسی جماعت کی سعادت تھی جو افراد پر مشتمل تھی، جس کے افراد میں سے ہر شخص کو مساویانہ حقوق حاصل تھے، جن میں سے کسی کو سعادت سے بلاشرکت غیرے بہرہ اندوز ہونے کا استحقاق نہ تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ انگلستان میں مقررہ حقوق، طبقاتی امتیازات اور قانون کے جائز کردہ مظالم کے مقابلہ میں جمہوریت کا جذبہ بروئے کار آ رہا تھا اس لئے قدرتاً فلسفۂ افادیت سے تعلیم، سیاست اور قانون میں اصلاح کے آزادی پسند جذبہ کو ایسی مدد ملی جو شاید اسکے لئے ناگزیر بھی تھی ہر رسم، ہر نظام پر رد وقدح ہوتی تھی کسی نظام کے آئندہ جاری رکھنے کی تائید میں اس کے گزشتہ وجود کو پیش کرنے کی اجازت نہ تھی یا تو یہ ثابت ہونا چاہئیے تھا کہ وہ نظام جماعت بھر کے لئے مفید ہے ورنہ بذریعۂ قانون اسکا استیصال یا اسکی اصلاح ضروری سمجھی جاتی تھی بہ نسبت کسی دوسرے اخلاقی نظریوں پر فلسفیانہ یا نظری حیثیت سے زیادہ عملی حیثیت سے اعتراض تھا۔ اسے یہ محسوس ہوتا تھا کہ اگر وجدانی نظریہ تسلیم کر لیا گیا تو

اس سے تعصب، رسم و رواج میں اخلاقی عظمت کی شان پیدا ہو جائے گی اور اس طرح مقررہ حقوق اور غیر منصفانہ قوانین کو اخلاقی تقدس کی سند ہاتھ آجائے گی۔

ایک مخالف کا اعتراف

افادیت کے متعلق گرین کے مندرجۂ ذیل الفاظ اس لئے اور بھی قابل لحاظ ہیں کہ وہ افادیت کے ایک با اصول مخالف کے ہیں۔

"افادیت ہی سے جدید یورپ کے پابند ضمیر شہری کو اطاعت کے مختلف مطالبات میں فیصلہ کا موقع ملا۔ اسی نظریہ کی بدولت وہ بیچوں وچرا اور کورانہ پابندی کے بدلہ فہم و تنقید کے ساتھ پابندی سے کام لے سکا ...... افادیت کی لذت پرستی سے خواہ جتنی غلطیاں پیدا ہوئی ہوں لیکن معاشرتی و اخلاقی مصلحین کو اسکے علاوہ کوئی اور ایسا نظریہ نہ مل سکا جس میں اس حد تک حقانیت کے ساتھ فوری استعمال کی صلاحیت موجود ہوتی۔ کسی دوسرے نظریہ سے ایسا عام نقطۂ نظر حاصل نہ ہو سکا جس کی بناء پر ان تمام نظامات و ہدایات کی تنقید کی جا سکتی جو واجب العمل قرار دی جاتی تھیں۔"

افادیت کے عملی فوائد کا جہاں ذکر کیا ہے وہاں لکھتا ہے کہ

"جس فلسفہ نے جدید دنیا کی سب سے نمایاں طور پر یہ خدمت انجام دی اسکا نام افادیت ہے۔ افادیت نے پوری صراحت کے ساتھ اس امر کا اعلان کیا کہ بلا تفریق طبقہ و شخصیت نوع انسانی کا فائدہ ہی ایک ایسا معیار ہے جسکو پیش نظر رکھکے اطاعت و پابندی کے متعلق تمام مطالبات کی تحقیقات کرنا چاہئے ..... محض انسانی بہبودی کا پاس یہ وہ اہم بالشان سبق ہے جسکی تعلیم افادیت نے ہم کو دی ہے"

محرک و مقصد کا تصادم

لیکن بدقسمتی سے افادیت کے ابتدائی زمانہ میں ایک طرف تو یہ دعوےٰ کیا گیا کہ تمام متعلق اشخاص کی سعادت ہی ایک ایسا مقصد ہے جو عام طور پر قابل رغبت ہو سکتا ہے اور دوسری طرف یہ اصول قرار دیا گیا کہ انسان کو صرف شخصی و ذاتی لذت مرغوب

ہوتی ہے یوں قابلِ رغبت اور مرغوب میں تفریق پیدا ہو گئی اور تفریق بھی ایسی
جس سے افعال کے واقعی مقصد (عالمگیر سعادت) اور خواہشات و افعال
کے سرچشمۂ تحریک (ذاتی لذت) میں ناقابلِ رفع اختلاف پیدا ہو گیا۔ یہ صحیح
ہے کہ فطرتاً مرغوب (یعنی دلچسپی و کوشش کے محرک) اور اخلاقاً قابلِ رغبت
(یعنی کافی غور و خوض کے وقت پیشِ نظر نتائج) میں فرق ہے لیکن قابلِ رغبت
ایسی شئے ہونا چاہیئے جو مرغوب ہو سکتی ہو ورنہ اخلاق کی پابندی محال ہو گی
اگر ہمیشہ رغبت کا معمول ذاتی لذت ہوئی اور کبھی ذاتی لذت اور دوسروں کی
بہبودی میں اختلاف ہوا تو ایسی صورت میں دوسروں کی بہبودی کا لحاظ
ذاتی لذت کے مقابلہ میں کیسے کامیاب ہو سکیگا؟

لذت انگیز مقاصد کا باہم اختلاف

جن افعال سے ذاتی لذت حاصل ہو گی اگر انہی سے دوسروں کی
سعادت بھی حاصل ہوئی تو فبہا ورنہ دوسروں پر کیا کچھ نہ گزریگی
اسی طرح کی صورتِ حال کے متعلق کانٹ نے یہ کہا تھا
کہ "اس سے تو اس قسم کی موافقت پیدا ہو گی جس کا خاکہ ایک ہجو آمیز نظم میں
اڑایا گیا ہے۔ میاں بیوی میں اتفاق ہے۔ کاہے میں؟ تباہ ہو جانے میں
کیا خوب اتفاق ہے! جو وہ چاہتے ہیں وہی یہ بھی چاہتی ہے!!
یا جیسے فرانسس اول نے شہنشاہ چارلس پنجم سے وعدہ کیا تھا کہ بھائی صاحب
جو آپ چاہیں گے وہی میں بھی چاہونگا' یعنی اگر آپ میلان نامی شہر لینا
چاہیں گے تو میں بھی اسے لینا چاہونگا" غرض جیسا ابھی معلوم ہو چکا ہے
سعادت تو آئندہ نتائج کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور لذت رغبت کا مطلوب
اور تحریکِ افعال کا موجودہ سرچشمہ بنتی ہے' ان دونوں میں اتنا اختلاف ہے
کہ اس کا رفع ہونا ممکن نہیں اس لئے لذت و سعادت کی یکجائی کا سوال بجائے خود
بھی نازک اور افادیت کے نقطۂ نظر سے تو ازبس نازک ہے۔ اب ہم
پہلے یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ خود افادیین نے یہ عقدہ کیونکر حل کیا ہے۔

مل کا صوری حل

اس سلسلہ کی ابتدا ہم مل کے منطقی یا صوری حل سے
کرتے ہیں اس لئے نہیں کہ یہ حل کسی نہ کسی حیثیت سے

خاص طور پر اہم ہے بلکہ اس خیال سے کہ صوری حل سے اصلی سوال کی توضیح میں مدد ملے گی۔

"عام سعادت کیوں قابل رغبت ہے؟ اسکی صرف یہی وجہ بیان کیجا سکتی ہے کہ ہر شخص جس حد تک ذاتی سعادت کو ممکن الحصول سمجھتا ہے اس حد تک اسکی آرزو کرتا ہے۔ چونکہ یہ ایک واقعہ ہے اسلئے سعادت کی خوبی، ہر شخص کی سعادت کی اس کی نظر سے خوبی، عام سعادت کی خوبی، اور عام سعادت کی سب کی نظر سے خوبی کا ان امور کا اس سے زیادہ ثبوت ممکن نہیں بلکہ اس سے زیادہ کی ضرورت ہی نہیں"۔

لیکن اگر زید، عمرو، بکر وغیرہ کا فائدہ یکجائی یا مجموعی حیثیت سے اچھا ہے تو اس سے یہ نتیجہ کیسے نکلتا ہے کہ ان سب کا فائدہ یا ان میں سے عمرو کے علاوہ کسی اور کا فائدہ خود عمرو کے نقطۂ نظر سے اچھا ہے، خصوصاً جب پہلے یہ فرض کیا جا چکا ہے کہ ہر شخص اپنا فائدہ چاہتا ہے سب کے طالب سعادت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر شخص باقی سب کی سعادت کا طالب ہے، جو شخص خالی الذہن ہو کے غور کرے گا اسے یہ نظر آئے گا کہ جب ہر شخص اپنی سعادت چاہتا ہے تو کسی شخص کی سعادت دوسرے کی سعادت سے زیادہ بیش بہا یا قابل رغبت نہیں۔ ریاضی کے قاعدہ سے تو جب ہر شخص یہ جانتا ہے کہ میں سعادت کا خواہاں ہوں اور یہ بھی جانتا ہے کہ میری طرح اور سب لوگ سعادت کے خواہاں ہیں تو اسے کم از کم نظری حیثیت سے اپنی سعادت کی طرح دوسروں کی سعادت کو قابل لحاظ سمجھنا چاہئے لیکن مشکل یہ ہے کہ رغبت کی بنیاد لذت فرض کی گئی ہے اس لئے اگر عقلی حیثیت سے شخصی اور عام سعادت کا ہم مرتبہ ہونا تسلیم بھی ہو جب بھی اس سے رغبت کے متاثر ہونے کی امید نہیں۔ کیونکہ ذہنی تصور اور تحریک افعال کی نوعیت میں بعد المشرقین ہے اس لئے یہ کہنا چاہئے کہ مل کے بیان سے وہ سوال معلوم ہو جاتا ہے جو افادیت کو حل کرنا ہے۔ لیکن صوری حیثیت سے قطع نظر واقعہ یہ ہے کہ افادیت کا دار مدار دو چیزوں پر ہے

ان میں سے ایک داخلی ہے اور افراد کی فطرت میں پائی جاتی ہے۔ دوسری خارجی ہے اور معاشرتی انتظامات کے رنگ میں نظر آتی ہے۔

بنتھم اور ہمدردانہ لذات

بنتھم نے محرک افعال، لذات کی ایک طویل فہرست مرتب کی ہے۔ ان لذتوں میں بعض کو وہ معاشرتی اور بعض کو نیم معاشرتی کہتا ہے۔ معاشرتی وہ لذت ہے جو کرم و عنایت سے حاصل ہوتی ہے۔ نیم معاشرتی وہ لذت ہے جو مودت (یعنی ابنائے جنس کے ساتھ صلح و آشتی) اور شہرت کا نتیجہ ہوتی ہے۔

"کرم و عنایت کی لذت وہ لذت ہے جو اس خیال سے پیدا ہوتی ہے کہ جس شخص پر کرم کیا جائیگا اس کو فلاں لذت حاصل ہوگی" (اصول اخلاق و تشریع) اگر یہ سوال کیا جائے کہ خود انسان کے اندر کون سے ایسے محرک موجود ہیں جن سے دوسروں کی سعادت کے متعلق مشورہ کیا جاسکتا ہے تو "اس کے جواب میں یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس مقصد کے لئے ہر وقت اور ہر موقع پر اپنی ہی لذت کارآمد ہوسکے گی بایں ہمہ کوئی ایسا موقع پیش نہ آئے گا جب دوسروں کی سعادت کا لحاظ رکھنے کے لئے کوئی نہ کوئی محرک موجود نہ ہو اول تو ہر موقع پر ہمدردی و کرم کے خالص معاشرتی محرک موجود ہونگے اس کے علاوہ اکثر مواقع پر مودت و شہرت کے نیم معاشرتی محرک موجود ہونگے" (کتاب مذکور ب ۱۹ ف ۱) ہمدردی کے محرکات اس قدر اہم ہیں کہ وہ کہتا ہے کہ "افادہ کے مقتضیات بہت ہی وسیع ہیں اور روشن خیالانہ عنایت و کرم کے مقتضیات سے نہ سر مو کم ہیں نہ زیادہ" (کتاب مذکور ب ۱ ف ۱)

غرض ہماری سرشت ایسی واقع ہوئی ہے کہ دوسروں کی سعادت سے ہمکو راحت اور دوسروں کی شقاوت سے ہمکو تکلیف ہوتی ہے کبھی کبھی ہماری سرشت میں داخل ہے کہ براہ راست سزایابی کے علاوہ دوسروں کی نظر میں بے وقعتی یا عدم ہر دلعزیزی سے ہمکو تکلیف ہوتی ہے ہمارے افعال میں جس قدر روشن خیالی شامل ہوگی اسیقدر ہمکو یہ نظر آئیگا کہ ہمدردی کی

بدولت ہماری اور دوسروں کی لذت ایک ہی رشتہ میں منسلک ہے' اسلئے دوسروں کی لذت میں اضافہ سے خود اپنی لذت میں اضافہ ہوگا ہماری جو روش دوسروں کے لئے حصول لذت کا باعث ہوگی وہی خود ہماری لذت میں ترقی کا سبب ہوگی کیونکہ اس روش کی بدولت لوگوں کی نظر میں ہماری وقعت زیادہ ہوگی اس بنیاد پر اگر ہم نے ذاتی لذت کی طلب میں دانشمندی و روشن خیالی سے کام لیا تو لامحالہ ہمیں اپنے افعال کی انجام دہی میں دوسروں کی لذت کو ملحوظ رکھنا پڑیگا۔

اصول مذکور کے حدود یہ اصول ایسا ہے کہ اسکی تشریح ہی اسکی تنقید کا کام دیگی اس اصول کا ماحصل یہ ہے کہ جس شخص کو معقولیت و دوراندیشی کے ساتھ اپنی ذات سے محبت ہوگی اسے ذاتی لذت کے نقطۂ نظر سے دوسروں کی بہبودی پر اپنے افعال کے اثر کا بقدر ضرورت لحاظ رکھنا پڑیگا وہ دوسروں کے ساتھ فیاضی کا برتاؤ کریگا مگر اس خیال سے کہ خود اسے اور کاموں کی بہ نسبت فیاضی میں زیادہ لطف آئیگا یا اس لطف کے حاصل ہونے میں نسبتہً آسانی ہوگی یا اس لطف کے حاصل ہونے کا وثوق زیادہ ہوگا' وہ لوگوں کے ساتھ مہربانی سے پیش آئیگا لیکن اس کا محرک یہ خیال ہوگا کہ اس صورت میں خود میری لذت کی مقدار زیادہ ہوگی تاہم اس کے یہ معنی نہیں کہ ہبس کو انسان میں بے لوثی کے وجود سے انکار ہے یا اس کے نزدیک ہمدردی کی بنیاد صرف ذاتی نفع کے حساب پر ہے بلکہ اس کی تو یہ رائے ہے کہ دوسروں کی راحت و تکلیف سے تاثر کا مادہ انسان کی فطرت میں ودیعت ہے البتہ اس کے نزدیک یہ تاثر جب ذاتی لذت کی خواہش بن لیتا ہے اس وقت ہمیں افعال کا محرک ہوتا ہے۔ انسان کو دوسروں کی خوشی سے خوشی ہوتی ہے مگر اس لئے کہ مذکورۂ بالا تاثر ذاتی لذت کے پردہ میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ وہ ایسے کام کرتا ہے جس سے دوسروں کو مسرت حاصل ہو کیونکہ اسکی مسرت سے خود اس کو مسرت حاصل ہوگی' اسے دوسروں کی بہبودی سے دلچسپی ہوتی ہے۔

لیکن یہ دلچسپی براہ راست نہیں ہوتی۔ مل نے جس طرح کیت لذت کے بدلے کیفیت سعادت سے کام لیکے محرک کے متعلق افادی نقطۂ نظر میں انقلاب پیدا کردیا اسی طرح انفرادی سعادت اور اجتماعی بہبودی میں رشتہ اتحاد پیدا کرنے کے لئے داخلی و خارجی طریقۂ عمل کے متعلق بنتھم کے قائم کردہ تصورات کو بھی از سرتاپا بدل دیا۔

مل کی تنقید مل کا بنتھم پر یہ اعتراض ہے کہ بنتھم نے محرک کو نظر انداز کردیا ہے حالانکہ اسی کی وجہ سے انسان کو فضیلت بذات خود محبوب ہوتی ہے۔ مل ہمدردی کے بیان میں لکھتا ہے کہ "اس کی نظر احساس کی نسبتہً پیچیدہ شکلوں تک نہیں پہنچتی مثلاً خود محبت کی محبت ہمدردی آمیز امداد کی ضرورت یا قابل قدر اور لایق احترام شئے کی حاجت" "تہذیب نفس یعنی اپنے جذبات و ارادہ کی تربیت کا صفحہ بنتھم کے نظام میں سادہ ہے لیکن اس جزو کے بغیر دوسرا اہم سنگ جز یعنی ظاہری افعال کا انضباط بالکل نامکمل اور درگل رہے گا جب تک ہم کسی فعل کے خود اپنے اور اپنے علاوہ دوسروں کے جذبات و خواہشات پر اثر کو زیر بحث سوال کے جزو کی حیثیت سے پیش نظر نہ رکھینگے اس وقت تک ہم یہ کیسے فیصلہ کرسکینگے کہ اس فعل کا خود ہمارے یا اوروں کے دنیاوی فوائد پر کیا اثر پڑیگا؟" بالفاظ دیگر مل نے یہ محسوس کیا کہ نظریۂ بنتھم کی اصل کمزوری یہ ہے کہ اس میں خواہشات و قویٰ کو جو میلان طبع کا مایۂ خمیر اور سیرت کے موثرات ہیں صرف لذت طلبی کے محرک کی حیثیت سے کارآمد فرض کیا گیا ہے حالانکہ یہ دونوں مل کی رائے میں بجائے خود قابل قدر، سعادت کا براہ راست سرچشمہ اور اس کا مایۂ خمیر ہیں چنانچہ وہ کہتا ہے کہ

"میرے نزدیک خواہشات میں تغیر کے بغیر صرف بیرونی حالات کے تغیر سے انسانی سعادت میں معتدبہ اضافہ کی امید نہیں ہوسکتی" اپنی خودنوشت سوانح عمری میں بنتھمیت سے آغاز اختلاف کے ذکر میں

لکھتا ہے کہ "میں نے پہلی دفعہ انسانی بہبودی کی اولین ضروریات میں افراد کی باطنی تربیت کو اس کے مناسب حال جگہ دی۔ میں نے تقریباً صرف ظاہری حالات کے انضباط کو اہم سمجھنا چھوڑ دیا ۔ ۔ ۔ ۔ جذبات کی پرداخت میرے فلسفیانہ اور اخلاقی عقیدہ کا ایک بنیادی جز بن گئی"۔

جدید نقطۂ نظر کی اہمیت

نقطۂ نظر کا یہ تغیر اس لئے اہم ہے کہ اب بعض جذبات خواہشات اور محرکات کو اس حیثیت سے بجائے خود قابل قدر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ وہ سعادت کے اجزاء ترکیبی ہیں اسطرح انسان اپنی اور دوسروں کی سعادت کو ایک سمجھ سکتا ہے وہ اوروں کے فائدہ کو اپنا فائدہ قرار دے سکتا ہے وہ صرف اپنی خوشی کی خاطر دوسروں کی خوشی کے لئے کوشش کرنے سے بچ سکتا ہے۔ اس صورت میں اسکے معاشرتی جذبات دوسروں کی بہبودی سے براہ راست دلچسپی کا نتیجہ ہونگے ۔ ان جذبات کی پرداخت اور ان کا اظہار خود اسکے فوائد اور اگر موقع و محل کا لحاظ رکھا گیا تو دوسروں کے بھی فوائد کا سرچشمہ ہوگا، یوں عام سعادت ہمدردی آمیز جذبات کی وجہ سے صرف قابل رغبت نہیں بلکہ مرغوب اور کوشش کا موزوں مطلوب بن سکیگی۔

دوسروں کا لحاظ اور تحریک افعال

اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ انسان دوسروں کی بہبودی کو اپنی خواہش کا فطری مطلوب کیوں سمجھتا ہے تو اس کا مل کے نزدیک ایک ہی جواب ہو سکتا ہے وہ یہ کہ انسان کے لئے اپنی معاشرتی حیثیت سے قطع نظر کرنا غیر ممکن ہے اس لئے ذاتی نفع کا خیال دوسروں کے نفع کے خیال سے بالکل الگ نہیں رہ سکتا۔ جو فطری احساس افادی اخلاق کی بنیاد ہے، جس سے معاشرتی فوائد میں اہمیت پیدا ہوتی ہے وہ "انسان کی یہ خواہش ہے کہ مجھ میں اور میرے ابنائے جنس میں رشتۂ اتحاد قائم رہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یہ معاشرتی حالت اس قدر فطری، اس قدر ضروری اور راسخ ہے کہ جب تک انسان بالارادہ اور بہ کوشش جمعیت سے علیحدہ اپنا تصور نہ کرے اس وقت تک اسے یہی معلوم ہوتا ہے کہ

میں کسی نہ کسی جماعت کا رکن ہوں .... اس لئے جو شئے جمعیت کے لئے ناگزیر ہوتی ہے وہ ان حالات کے متعلق انسان کے تصور کا اور بھی غیر منفک جزو بن جاتی ہے جن میں وہ پیدا ہوتا ہے اور جو اسکی قسمت میں لکھے ہوتے ہیں۔ معاشرتی روابط کے اس استحکام سے دوسروں کے "فوائد کے ساتھ انسان کے احساس کا تعلق اور بھی قوی ہو جاتا ہے۔"

"اسے گویا جبلتہً یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں ایک ایسی ہستی ہوں جو بالطبع دوسروں کے فوائد کا لحاظ رکھتی ہے۔ اسے اپنی بقا کے مادی شرائط کی طرح دوسروں کے فوائد بھی ضروری الحصول معلوم ہونے لگتے ہیں۔" یہ معاشرتی احساس خواہ کتنا ہی کمزور ہو لیکن "تعلیم یا جبریہ قانون کا نتیجہ نہیں بلکہ ایک ایسا وصف معلوم ہوتا ہے جس سے معری ہونا نازیبا ہے۔"

.... "جن لوگوں کا دل اخلاق کے جذبہ سے بالکل خالی ہوتا ہے ان کے علاوہ شاید ہی کوئی ایسا شخص ہوگا جو اپنی زندگی کے لئے ایسی روش اختیار کریگا جس میں اگر دوسروں کے فوائد کا لحاظ بھی ہوگا تو صرف ذاتی فوائد کے لئے۔"

یہ انقلاب عظیم الشان ہے کیونکہ اب یہ سوال نہیں کہ انسان کو عام فائدہ کی کوشش اس لئے کرنا چاہئے کہ اس کوشش سے خود اسکو سب سے زیادہ مقدار میں یا نسبتہً زیادہ آسانی و وثوق کے ساتھ لذت حاصل ہوتی ہے بلکہ اب سوال یہ ہے کہ انسان کو اپنا فائدہ دوسروں ہی کے فائدہ میں مضمر سمجھنا چاہئے۔

ذاتی و عام فوائد اور بیرونی رشتۂ اتحاد

بنتھم نے اپنے نظریہ میں ہمدردی، نیکنامی اور پرامن تعلقات کی خواہش کے علاوہ قانون، سیاسی نظام اور اقتصادی مصالح پر اعتبار کیا تھا اسکا یہ خیال تھا کہ تعزیری قوانین سے کم از کم اتنا ضرور ہو سکے گا کہ جو شخص دوسروں کو تکلیف دیکے آپ راحت اٹھانا چاہے گا وہ خود تکلیف اٹھائیگا، علیٰ ہذا قانون کے ذریعہ ان فوائد و امتیازات کا خاتمہ ہو سکیگا جن کی بدولت ایک طبقہ

دوسرے طبقہ کو نقصان پہنچا کے نفع اٹھاتا ہے، جس کی وجہ سے لوگ معمولاً دوسروں کے نفع کا لحاظ کئے بغیر ذاتی نفع اٹھانا چاہتے ہیں صنعتی زندگی میں ہر شخص ذاتی فائدہ حاصل کرنا چاہتا ہے لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب ایک دوسرے کی خدمت کرے یعنی باہم محنت یا مال کا تبادلہ ہو اس لئے قانون سازی کی اصلی غرض یہ ہے کہ ایسے اقتصادی و سیاسی حالات پیدا ہوں جن کی وجہ سے انسان اپنے نفع کے لئے دوسروں کو نقصان نہ پہنچا سکے بلکہ حتی الامکان اپنے نفع کی ضرورت سے دوسروں کو نفع پہنچائے۔

مل کی تنقید

مل کو ذاتی اور عام فوائد کے اتحاد کے نقطۂ نظر سے قانون سازی یا اقتصادی انتظام کی اہمیت پر اعتراض نہیں بلکہ وہ (عبارت منقولہ صفحہ ۲۸۶ میں) ہمسایہ کی محبت اور افادی اخلاق کو متحد قرار دینے کے بعد کہتا ہے کہ

"اس نصب العین کے قریب سے قریب تک پہنچنے کے لئے افادیت یہ ہدایت کرتی ہے کہ اولاً قوانین اور معاشرتی انتظامات کو ہر فرد کی سعادت اور مجموعۂ افراد کے نفع میں تا بہ امکان توافق پیدا کرنا چاہئے ثانیاً تعلیم اور رائے کو انسانی سیرت پر جو عظیم الشان اقتدار حاصل ہے اسے اس طرح استعمال کرنا چاہئے جس سے ہر شخص کے دل میں یہ امر راسخ ہو جائے کہ خود میری سعادت اور سب کے نفع میں ایک ناقابل انقطاع رشتۂ اتحاد موجود ہے۔"

اس تنقید کا دارمدار اس واقعہ پر ہے کہ اگر مذکورۂ بالا معاشرتی خیال پر زور نہ دیا گیا اور صرف قانون یا معاشرتی انتظامات کے ذریعہ سے ذاتی و عام فوائد میں رشتۂ اتحاد قائم کیا گیا تو یہ اتحاد ظاہری بلکہ کم و بیش مصنوعی و فرضی ہوگا اس لئے عقلی تحلیل یا خود غرضی کے قوی جذبہ سے اس کے پرزے اڑ جائیں گے

مل کا پیدا کردہ انقلاب

لیکن اگر افراد کی معاشرتی ہستی اور فطری معاشرتی روابط کا

اصول پہلے سے تسلیم کر لیا جائے تو کوئی نہ کوئی ایسی داخلی شئے موجود ہوگی جس پر خارجی وسائل اپنا اثر دکھا سکیں گے۔ اس صورت میں انکا اثر داخلی ہوگا خارجی نہ ہوگا ان کی وجہ سے ذاتی اور عام فوائد میں صرف توارد نہ ہوگا بلکہ انسان کی معاشرتی حیثیات و تعلقات کی حفاظت، تقویت اور ترقی ہوگی اسی لئے مل نظامات میں رد و بدل سے زیادہ تعلیم پر زور دیتا ہے حتیٰ کہ خود نظامات کو اخلاقی نقطۂ نظر سے اس لئے مفید سمجھتا ہے کہ ان سے زیر بحث تعلیم حاصل ہوتی ہے اسکی رائے میں نظامات کا یہ مقصد نہیں کہ از خود ایک شخص کے طرز عمل سے دوسروں کو نفع پہنچے بلکہ انسان کو اپنی سیرت کے معاشرتی پہلو کے تسلیم کرنے کی تربیت و مشق ہو۔

مذکورۂ بالا بحث کا خلاصہ

بنتھم کے نظریۂ افادیت نے مل کے ہاتھ میں آ کے جس طرح کا نشو و نما پایا ہے اس کے لحاظ سے عام فائدہ اور ذاتی لذت کے باہمی تعلق پر بحث کی جا چکی ہے، اس بحث میں یہ پہلو پیش نظر تھا کہ عام فائدہ معیار اخلاق اور ذاتی لذت محرک افعال ہے لیکن ہم جن نتائج تک پہنچے ہیں وہ عام ہیں اس لئے انھیں صرف اس بحث سے نہیں بلکہ اصل نظریہ کی صحت و عدم صحت کی بحث سے علیحدہ کر لینا ممکن ہے علیحدہ شدہ نتائج کو اگر بصورت اثبات بیان کرنا منظور ہو تو یوں کہنا چاہیے کہ (۱) اخلاقی حیثیت کا حامل سیرت، میلان طبع یا انداز خیال ہے جو خواہش و کوشش کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے (۲) وہی انداز خیال یا میلان طبع اخلاقی حیثیت سے اچھا ہے جس کے پیش نظر ایسے مقاصد کا حصول، بقاء اور نشو و نما ہو جن سے فاعل اور تمام متعلق اشخاص کو تشفی ہو سکتی ہو۔ خوبی چاہے معیار اخلاق ہو یا مقصد افعال دونوں صورتوں میں اسکی حالت (ابتدائی افادیت کے برخلاف) یکساں ہے کیونکہ اگر اتفاق وقت یا توارد سے قطع نظر کر لیا جائے تو صرف معاشرتی فوائد سے دلچسپی اور ان فوائد کو بالارادہ ترجیح دینے سے ایسے افعال سرزد ہو سکتے ہیں جن پر عام فائدہ مترتب ہوتا ہے جن افعال کی غرض عام نفع رسانی

نہ ہوگی ان سے عام نفع کے حاصل ہونے کا وثوق بھی نہ ہوگا جو کام اسلئے کئے جائینگے کہ فاعل کو عام نفع سے سرگرم اور مسلسل دلچسپی ہوگی ان کے متعلق اس امر کا اطمینان ہوکہ جس حد تک حالات اجازت دینگے اس حد تک ان افعال سے عام نفع ضرور حاصل ہوگا عام نفع میں ترقی کا سب سے زیادہ اسی شخص سے وثوق ہوگا جسے عام نفع کا خود عام نفع کی خاطر خیال ہوگا۔

بااخلاق انسان در اصل بااخلاق وہی شخص ہے جسے معاشرتی نقطۂ نظر سے اپنی عادات اور استعداد پر غور کرنے کی عادت پڑ چکی ہو اور اس عادت سے کام لیتا رہتا ہو۔ اس قسم کا آدمی چونکہ اپنے لئے نقشۂ عمل مرتب اور اپنی خواہشات میں انضباط پیدا کریگا اس لئے دوسروں پر اپنے افعال کے اثرات کو ملحوظ خاطر رکھیگا جو انداز خیال یا دلچسپی اس شخص پر غالب ہوگی وہ انہی افعال سے وابستہ ہوگی جو اس انداز خیال یا دلچسپی کے ساتھ پائے جائینگے۔ یوں اسے بلا لحاظ لذت والم خود ان افعال سے تشفی یا سعادت حاصل ہوگی۔

معاشرتی دلچسپی اور ہمدردی۔ حقیقی معاشرتی دلچسپی ہمدردی سے کہیں زیادہ گہری اور وسیع ہے۔ ہمدردی تو ایک فطری جذبہ ہے جو کسی میں کم اور کسی میں زیادہ ہوتا ہے اس سے معاشرتی بصیرت اور معاشرتی جذبات کی ترقی میں بیش قرار مدد مل سکتی ہے مگر بہر حال اس کی وہی حالت ہے جو اور فطری قویٰ کی ہے۔ اس سے رقت قلب بھی پیدا ہو سکتی ہے اور خود غرضی بھی ممکن ہے انسان دردناک منظر سے اس لئے بھاگے کہ اس سے خود اس کو تکلیف ہوگی یا زندہ دلوں کی صحبت میں اس لئے رہے کہ خود اسے لطف آئیگا یا ازراہ ہمدردی دوسروں کو نفع رسانی کی کوشش کرے مگر طبیعت میں غور و خوض کا مادہ نہ ہو اس لئے یہ خبر نہ ہو کہ دوسروں کے لئے کونسی شئے واقعی مفید ہوگی اور یوں انھیں فائدہ کے بدلے نقصان پہنچاد علیٰ ہذا یہ بھی ممکن ہے کہ انسان اپنی طرح دوسروں کی خیر خواہی کرنا چاہتا ہو

لیکن خود اپنے لئے جس شئے کو اچھا سمجھتا ہو وہی بری ہو۔ اس لئے نتیجہ کے لحاظ سے دوسروں کے ساتھ بدخواہی کرنے لگے یا یہ فرض کرلے کہ میرا معیار خوبی ہر شخص کے نقطۂ نظر سے صحیح ہے اور اس لئے دوسروں کو اس معیار کے پیش نظر رکھنے پر مجبور کرے۔ اس کے علاوہ فطری ہمدردی سے طرفداری کے پیدا ہونے کا احتمال پیدا ہوتا ہے کیا عجب ہے انسان ہمدردی کے جوش میں اعزہ یا احباب کے ساتھ اس طرح کی رعایت کرگزرے جس سے دوسروں کی حق تلفی یا ان کا صریح نقصان ہو۔

فطری ہمدردی اور دوسرے میلانات کا اختلاط

تاہم یہ صحیح ہے کہ فطری ہمدردی ہی ایک ایسی شئے ہے جس سے ذاتی دلچسپی اور عام فائدہ کے اتحاد کی توقع ہوسکتی ہے اس کے لئے ہمدردی اور دوسرے مستقل تہیجات کا باہم شیر و شکر ہونا ضروری ہے جس شخص کو سیاسی اقتدار کا شوق ہوگا اور یہ شوق ہمدردی میں ڈوبا ہوا ہوگا اسے جاہ طلبی یا ظلم کی طرف میلان بھی نہ ہوگا اگر کسی کو علوم طبعی یا فنون لطیفہ سے دلچسپی ہوئی اور اس دلچسپی میں ہمدردی شامل ہوئی تو اس میں وہ بے اعتنائی، بے تعلقی اور سرد مہری پیدا نہیں ہوسکتی جو اختصاصیت کا خلاصہ ہے، ہمدردی نہ ایک میلان کو دوسرے میلان کا ذریعہ بناتی ہے نہ مختلف میلانوں کو یکجا کرتی ہے بلکہ خود ان میں اس طرح مل جاتی ہے کہ دوسرے بھی آپس میں شیر و شکر ہوجاتے ہیں۔ یوں ایک نیا اخلاقی میلان پیدا ہوجاتا ہے۔ اس سے خود ہمدردی کو بھی فائدہ ہوتا ہے وہ رقت قلب اور تنگ نظری سے محفوظ رہتی ہے بلکہ اس میں کشادہ دلی اور وسیع المشربی آجاتی ہے۔ غرض ہمدردی اور دیگر میلانات کا اختلاط دونوں کے لئے مفید ہے اس ہمدردی میں روشن ضمیری، نقطۂ نظر کی صحت، اور محسوس نتائج کی شکل میں ظاہر ہونے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور بقیہ میلانوں کو معاشرتی حیثیت اور صحیح رہنمائی حاصل ہوتی ہے یوں فطری میلانات اپنی ابتدائی شکل میں تو ناپید ہوجاتے ہیں مگر ایک نئی اخلاقی دلچسپی یعنی

معاشرت کے قالب میں ڈھلی ہوئی دلچسپی کے رنگ میں نظر آنے لگتے ہیں جب ہمدردی کی عادت ہو جاتی ہے تو وہ نقطۂ نظر پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے انسان کو دور از نظر نتائج کے متعلق پیش بینی سے دلبستگی ہوتی ہے ۔

معاشرتی دلچسپی اور فاعل کی سعادت

اب ہم کو یہ معلوم ہے کہ جس سعادت کو نمایاں طور پر اخلاقی کہا جاتا ہے اس سے کیا مراد ہے ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ بلا لحاظ شدت و بقاء اس قسم کی سعادت دوسری قسم کی تشفیوں سے کیوں بہتر ہے لیکن نظری تشفی اور اخلاقی خوبی میں معین حد فاصل قائم کرنا غیر ممکن ہے انسان کا مقصد یعنی اس کا تنہا صحیح مقصد قویٰ کے پوری طرح اور کامل آزادی کے ساتھ جائز استعمال سے حاصل ہو سکتا ہے دوستی، خاندانی و سیاسی تعلقات، علوم فنون اور وسائل سے ان کی تمام گوناگوں اور پیچیدہ شکلوں میں استفادہ اسی کا نام اخلاقی خوبی ہے اس کے علاوہ کوئی ایسی اخلاقی خوبی نہیں جو اس سے جداگانہ لیکن اس کا حریف مقابل ہو کوئی ایسا نیک ارادہ نہیں جو اس سے الگ ہو اور گو ارادہ محض ہو گویا ایسا ہے اس کا حریف مقابل ہو ۔

اخلاقی دلچسپی کی نوعیت

البتہ ان مقاصد کے عام اور تجریدی تحقق سے دلچسپی کو نمایاں طور پر اخلاقی دلچسپی کہنا چاہیے یہ مقاصد کس حد تک واقعی خارج میں متحقق یا حاصل ہونگے اس کا دارومدار ایسے حالات و اتفاقات پر ہے جو فاعل کے اختیار میں بڑا حصہ تام یا بالکل نہیں جو لوگ موافق حالات کی بنا پر ان مقاصد کو نسبتاً زیادہ حاصل کر سکیں گے ان کو زیادہ خوش نصیب کہنا تو غلط نہ ہوگا لیکن انہیں زیادہ با اخلاق کہنا صحیح نہیں۔ تمام دوسری دلچسپیوں سے دلچسپی، اپنی استعداد، اپنے مادی وسائل اپنے گردوپیش کے حالات کے لحاظ سے ان دلچسپیوں کے اکتشافات و ترقی کی بالارادہ خواہش یہ البتہ انسان کے بس کی بات ہے اور اسی کا نام نفس اخلاقی ہے نیک مقاصد کے جس پہلو پر نمایاں اخلاقی حیثیت کا

اطلاق ہوتا ہے اس کا مایۂ خمیر یہی مذکورۂ بالا دلچسپی ہے۔ نیک مقاصد اخلاقی حیثیت سے خوب ہوتے ہیں لیکن اپنے حصول یا تکمیل کے تناسب سے نہیں بلکہ اپنی سب سے زیادہ مرغوبیت کے تناسب سے

معاشرتی دلچسپی اور آخری سعادت

افراد کی حقیقی اور آخری سعادت یعنی انکی حالات و انقلاب حالات سے بے نیاز سعادت کا راز مقاصد کے موجود فی الخارج حصول میں مضمر نہیں بلکہ اس اہمیت میں مضمر ہے جو انسانی سیرت میں عام نفع بخش عادات و نظامات سے مخلصانہ مستعدانہ اور مستقل دلچسپی کو حاصل ہوتی ہے۔ مِل کو اس امر پر اصرار ہے کہ اخلاقی نقطۂ نظر سے سعادت کی کمیت نہیں بلکہ کیفیت اہم ہے لیکن کیفیت سعادت میں سب سے اہم وہ مسرت و اطمینان ہے جو معاشرتی دلچسپیوں کے مستقل اور یکساں طور پر مرکز افعال بننے سے قلب کو حاصل ہوتا ہے جس شخص کو معاشرتی نتائج سے دلچسپی ہوتی ہے (اور اس طرح کی دلچسپی کم و بیش ہر شخص کو ہوتی ہے) اسے اپنی اس دلچسپی سے کام لینے میں لطف آتا ہے کیونکہ اسی سے اسکی زندگی کی تکمیل ہوتی ہے۔ جن لوگوں اس دلچسپی کا رنگ غالب ہوتا ہے انھیں اس دلچسپی سے کام لینے میں سب سے زیادہ لطف آتا ہے اس لطف کو ترجیح دینے کی یہ وجہ نہیں کہ یہی سب سے بڑی سعادت ہے بلکہ فاعل اصولاً اپنی جو حیثیت رکھنا چاہتا ہے وہ اس پیرایہ میں ظاہر ہوتی ہے اس لئے جب وہ اسے اختیار کرتا ہے تو اس کو ایسی سعادت حاصل ہوتی ہے جس کا مقابلہ دوسری سعادتوں سے نہیں ہو سکتا۔

شخصی اور عام سعادتوں کا اتحاد۔

اگر ہمدردی کی لذت، دوستی کے ثمرہ، ہر دلعزیزی کے فائدہ اور مساویانہ اقتصادی تبادلہ کو ایک طرف رکھا جائے اور قانونی سزا کی تکلیف، عام ناراضی کے رنج اور ہمدردی سے محرومی کے صدمہ کو دوسری طرف اور ان دونوں کا جبر و مقابلہ کے قاعدہ سے حساب لگایا جائے تو اس حساب سے وثوق کو کیا تقریباً

وثوق کے ساتھ بھی یہ امر ذہن نشین نہیں ہو سکتا کہ تناسب لذت والم کے لحاظ سے دوسروں کے فوائد کو پیش نظر رکھنے ہی میں خود انسان کا فائدہ مضمر ہے لیکن بالفرض یہ صورت ممکن بھی ہو تو اخلاقی نقطۂ نظر سے مفید نہیں۔ اس سے اخلاقی زندگی کو مدد ملنے کے بدلہ نقصان پہنچیگا اس کی بناء پر خوش سیرتی کے اظہار کے یہ معنی ہونگے کہ انسان وہ صورت اختیار کرے جسمیں ہم جنس مقاصد کی تعداد نسبتہً زیادہ ہو۔ اس کی رو سے غور و خوض اور پاس و لحاظ کا حاصل لذت طلبی میں کمال اور جمع تفریق میں مہارت ہوگی اس اصول پر عمل کرنے کے لئے محض تن آسان اور کاہل الوجود اشخاص کے علاوہ اور کوئی آمادہ نہ ہوگا صرف اچھے نہیں بلکہ بروں میں بھی جو شخص ذرا باہمت اور پر زور ہوگا وہ ایسی زندگی کو نظر حقارت سے دیکھے گا جسمیں سیرت یا شخصیت کی کوئی اہمیت نہ ہو، جس میں قسمت آزمائی یا تجربہ فرمائی کی سر مو گنجائش نہ ہو۔ شخصی اور عام سعادت کا اتحاد ایک اخلاقی مسئلہ ہے اور اس مسئلہ کے حل کا دار و مدار اس قسم کی سیرت کے بالارادہ اور تفکر آمیز نشو و نما پر ہے جو عام فائدہ کو ذاتی فائدہ تصور کرتی ہے اور جسے اس بناء پر عام فائدہ کے حصول میں لطف آتا ہے۔

معاشرتی مقاصد اور دوسروں کی سعادت

یہی اصول دوسروں کی سعادت کے لئے بھی کار آمد ہو سکتا ہے۔ فعلی میلان جب کسی ایسے مطلوب کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جو اس کے مناسب حال ہے تو اس کا یہ ظہور سعادت کہلاتا ہے۔ لیکن اخلاقی سعادت اس سے کسی قدر مختلف ہے۔ دنیا میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جن کی ضرورت سے انسان کو زندگی کی قدر کرنا چاہئے اس قسم کی چیزوں سے جب فاعل کے برسر اقتدار فعلی میلانات کو دلبستگی ہو جاتی ہے تو اس کے قلب کو تشفی حاصل ہوتی ہے۔ اسی تشفی کا دوسرا نام اخلاقی سعادت ہے۔ سعادت دوسرے بھی حاصل کر سکتے ہیں۔ مگر انہی شرائط کے ساتھ جو اس شخص کے لئے ہیں۔ اوروں کی سعادت کا لحاظ رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ ایسے حالات و اشیاء کا لحاظ

رکھا جائے جن کی وجہ سے ان لوگوں کو خود اپنے غور و خوض، انتخاب اور پیش قدمی کی بنا پر اپنے قویٰ کے آزادانہ استعمال کا موقع ملے۔ البتہ خود ان کی سعادت (یعنی خارجی حیثیت سے ناقابل جمع و تفریق سعادت) کا یہ تقاضا ہے کہ ان کی پسندیدگی، عزم اور کوشش پر ایسی چیزوں کو اختیار حاصل ہو جو واقعی قابل قدر ہیں۔

سعادت اور عام مقاصد

غرض جن افعال و عملی تعلقات سے تمام متعلق اشخاص کی صلاحیتوں کا ظہور، استعمال اور امتحان ہوتا ہے ان کا علم و اضافہ یہی اخلاق کی نظر میں اصلی شئے ہے۔ واقعی ایسے نقطۂ نظر کا حاصل ہونا دشوار ہے جس سے دوسروں کے افعال پر اپنے افعال کے اثر کا اندازہ ہو سکے، بالفاظ دیگر اپنے اور دوسروں کے مقاصد میں تطبیق مشکل ہے۔ لیکن اس سے زیادہ دقت طلب یہ امر ہے کہ انسان دوسروں کے مفید مطلب مقاصد کی اس طرح کوشش کرے جس سے خود یہ لوگ آمادۂ عمل ہوں اور انکی یہ آمادگی کارگر ہو۔

جمہوری اخلاق

اگر مجرم یا خود غرض میں یہ عیب ہے کہ اسکی وجہ سے دوسروں کے مقاصد و فوائد کو نقصان پہنچتا ہے، اگر انانیت پسند میں یہ عیب ہے کہ وہ دوسروں کے نفع کو نظر انداز کر دیتا ہے تو معاشرت کے رہنما، اصلاح کے علم بردار، نوع انسانی کے ہمدرد، علم فن، یا سیاست کے ماہر میں یہ عیب ہے کہ وہ دوسروں کے مفید مطلب مقاصد کے لئے کوشش کرتے وقت ایسی روش اختیار کرتا ہے جس کی وجہ سے وہ دوسروں کی عملی دلچسپی اور بخوشی تعاون سے محروم رہتا ہے۔ دوسروں کو نفع رسانی یا کم از کم ان کے نفع کے لئے ان کی طرف سے کوشش کا خیال اس گزشتہ تمدن کی یادگار ہے جس کی بنیاد امرائیت پر تھی یہ خیال مذہبی سیاسی، خیراتی نظامات اور اخلاقی تعلیم کی رگ و پے میں اس طرح سرایت کر گیا ہے کہ بسا اوقات کشمکش میں پڑ کے خود فنا ہو جاتا ہے۔ بہت سے لوگوں کا آخری مقصد (خواہ تعلیمی ہو یا سیاسی یا اقتصادی) چونکہ مفید عام

ہوتا ہے اس لئے وہ اسے بجا سمجھتے ہیں مگر انھیں یہ دیکھ کے حیرت ہوتی ہے کہ اسی بجا مقصد کی وجہ سے لوگوں کو ان سے روز افزوں مخالفت یا ناراضی پیدا ہو جاتی ہے حالانکہ اس کی صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ انھیں دوسروں کا بخوشی تعامل حاصل نہیں ہوتا۔ یہی بخوشی تعامل وہ شئے ہے جس پر جمہوری اخلاق کی بنیاد ہونا چاہئے۔ گو یہ واقعہ ہے کہ اس باب میں اسوقت تک برائے نام ترقی ہوئی ہے۔ کیونکہ اول تو اخلاقی عظمت، اخلاقی ناموری، اخلاقی رہنمائی، معاشرتی یا سیاسی حیثیت، غیر معمولی خوش سیرتی ان تمام امور کے متعلق ہمارے دیرینہ خیالات کچھ ایسے واقع ہوے ہیں کہ مذکورۂ بالا اصول نہ عملی حیثیت سے تسلیم کیا جاسکتا ہے اور نہ نظری حیثیت سے بلکہ ان خیالات سے اس رائے کو تقویت ہوتی ہے کہ ضروری معاشرتی فوائد کا حصول ایک ایسا فرض ہے جسے کسی نہ کسی شخص کو کم و بیش تن تنہا (یعنی ذاتی رائے اور اس کے ساتھ دوسروں کی کورانہ تقلید، محض اطاعت یا بلا غور و خوض ماتحتی کی مدد سے) انجام دینا چاہئے، بالفاظ دیگر بعض لوگوں کو شمع ہدایت بننا چاہئے اور بقیہ کو اس کے نقش قدم پر چلنا چاہئے۔ اس کے علاوہ کسی عام مقصد کے لئے دوسروں کو آمادۂ عمل کر کے انکے ساتھ تعامل کا طریقہ دیر طلب معلوم ہوتا ہے۔ بظاہر یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اصول کار اگر اختیار کیا گیا تو حصول مقصد نہ معلوم کتنے عرصہ تک ملتوی رہے، لیکن سچ یہ ہے کہ جس عام مقصد کے حصول میں آزادانہ اور اختیاری تعامل سے کام نہ لیا جائیگا وہ اگر عام مقصد ہوگا تو صرف برائے نام ہوگا چونکہ یہ مقصد ان افعال کا ثمرہ نہ ہوگا جن کے اس سے مستفید ہونیکا خیال ہے اس لئے ان افعال سے نہ اس کو مدد ملے گی اور نہ اس کے حصول کا تیقن ہو سکے گا۔ اس کی بقا کے لئے بیرونی اور غیر اختیاری ذرائع مثلاً لذت کی ترغیب، نقصان کے خوف یا طاقت کے استعمال سے برابر کام لینا پڑیگا۔ شخصی سعادت فاعل کے ارادی افعال سے حاصل ہوتی ہے اس لئے عام سعادت بھی تمام متعلق اشخاص کے متفقہ ارادی

افعال سے حاصل ہوگی جس طرح شخصی سعادت کے اس اصول کو نظر انداز
کرنا غیر ممکن ہے اسی طرح عام سعادت کے اس اصول کو نظر انداز کرنا غیر ممکن
ہوگا لیکن ستم یہ ہے کہ جن افعال کا شمار اعلیٰ معاشرتی خدمات میں ہوتا ہے
انہی میں بہت سے افعال عام نفع کے حاصل کرنے کے لئے ایسی تدابیر
اختیار کرنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے عام نفع 'عام' یا 'نفع' بننے نہیں پاتا۔

باب (۱۶)

اخلاقی زندگی میں عقل کا مرتبہ

اخلاقی علم

(ا) عقل و خواہش

اخلاقی افعال اور عقل و فہم

ارادی افعال وہ ہیں جن میں قصد و تجویز اور اس بنا پر ایک حد تک غور و خوض موجود ہو ۔ یہی امر ارادی افعال اور خالی از شعور افعال میں مابہ الامتیاز ہے علیٰ ہذا جو افعال کسی موجودہ جذبہ کی پر زور قوت کا نتیجہ ہوتے ہیں، جن کا محرک کوئی جبلت یا ہیجان ہوتا ہے، جو کسی محتمل الوقوع امر کے خیال کا ثمرہ نہیں ہوتے ان میں اور ارادی افعال میں بھی وہی مذکورۂ بالا امر حد فاصل کا کام دیتا ہے ۔ غرض پیش بینی اور موازنہ باہمی کے بعد کسی ایسے مقصد کی ترجیح وہی یہ دونوں چیزیں نتیجہ ہیں فہم کے استعمال کا جو ہر ارادی فعل کی تہ میں موجود ہوتا ہے مگر افعال میں فہم کا استعمال کوئی معمولی بات نہیں یہ ایک ایسا بلند پایہ منصب ہے جس کے فرائض کی انجام دہی دقت طلب اور جس کا دائرۂ اثر وسیع ہے ۔ بلکہ یہ اپنی دشواری اور وسعت اثر کی وجہ سے اخلاق کی جان سمجھا جاتا ہے ہم اپنے کسی فعل کے جن نتائج کا پیش آنے سے قبل اندازہ کر سکتے ہیں یا اگر کوئی خاص انتظام

نہ کیا جائے تو جو نتائج اس فعل سے عموماً پیدا ہوتے ہیں ان دونوں کی بہ نسبت ان اثرات کی تعداد بہت زیادہ ہے جن کا اس فعل سے کوئی نہ کوئی تعلق ہوتا ہے اور جو باسانی نظر نہیں آتے ۔ جو میلانات انسان کو کسی فعل کے سرانجام دینے پر آمادہ کرتے ہیں وہی بسا اوقات پردہ بن کے اسکی عقل پر پڑ جاتے ہیں اسواسطے اسکو یہ نظر نہیں آتا کہ میرے فلاں کا فعل خود میری عادت اور دوسروں کی بہبودی پر کیا اثر پڑے گا جن اندرونی محرکات اور بیرونی حالات کی بدولت انسان کے دل میں کسی خاص مقصد اور اس کے ذرائع حصول کا خیال پیدا ہوتا ہے اکثر انہی کی بدولت اس کی فہم کا نقطۂ نظر محدود اور جزئی ہو جاتا ہے اس لئے جب نتائج کے متعلق فیصلہ کے لئے ایک معیار کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو یہ مطالبہ مطلق فہم نہیں بلکہ ایک خاص قسم فہم کا ہوتا ہے، مختصر یہ کہ درحقیقت اخلاقی (یا بجا) افعال وہ ہیں جن میں فہم کا استعمال نمایاں طور پر ایک خاص معنی میں ہوتا ہے یعنی ان میں معقولیت پائی جاتی ہے، واضح تر الفاظ میں یوں کہو کہ اخلاقی افعال کی صرف یہ خصوصیت نہیں کہ ان پر سرانجام دہی سے پہلے غور کر لیا جاتا ہے یا وہ سرانجام دہی کے وقت 'بجا' معلوم ہوتے ہیں بلکہ جب ان پر انتہائی بیدار مغزی کے ساتھ مسلسل غور کیا جاتا ہے تو وہ اس وقت بھی بجا نظر آتے ہیں کیونکہ 'معقول افعال' سے مراد ایسے افعال ہیں جن کے صدور کے وقت وہ تمام شرائط پیش نظر اور زیر عمل ہوتے ہیں جن کا وجود افعال کے 'بجا' ہونیکے لئے ضروری ہے اسی لئے اس قسم کے افعال میں تہیج 'جبلت' میلان عادت 'رائے' یا تعصب (ان میں سے جو موجود ہو اس) کی میانہ روی' رہنمائی یا تعین ان خیالات کی بناء پر ہوتی ہے جو خود ان سے الگ اور ان کی دسترس سے خارج ہوتے ہیں ۔ جیسا کہ مذکورۂ بالا بیان سے اندازہ ہو گیا ہوگا محض مقصد کی تعیین اور اس کے ذرائع حصول کا انتخاب نہیں بلکہ پیش نظر مقصد اور اس کے ذرائع کی قدر و قیمت کا صحیح فیصلہ عقل کا امتیازی دائرۂ عمل ہے' اس فیصلہ کا ثمرہ اخلاقی علم ہے' اخلاقی علم کا مایۂ خمیر

وہ اخلاقی احکام ہیں جو اصولی یا فروعی معاملات کے پیش آنے وقت لگائے جاتے ہیں یہی اخلاقی احکام یا ان کا مجموعہ اخلاقی علم اس باب کا موضوع کوشش ہے

اخلاقی علم کا سرچشمہ

ہمیں اخلاقی علم کیسے حاصل ہوتا ہے؟ کیا قدرت نے انسان میں کوئی ایسی خاص اور جداگانہ قوت ودیعت کی ہے جو اخلاقی علم کا ذریعہ حصول بنتی ہے؟ یا یہی انسان کی معمولی قوت فیصلہ ہے جو اختلاف حالات کے لحاظ سے صورت بدل کے اخلاقی علم کی شکل میں نمودار ہوتی ہے؟ یہ وہ سوال ہے جس کے پیرایہ میں ہم کو اخلاقی علم کے متعلق اصولی سوال کی عام ترین شکل نظر آرہی ہے۔ جو لوگ اخلاقی علم کو وجدان کا ثمرہ قرار دیتے ہیں انکا مسلک وجدانیت کہلاتا ہے وجدانیت کا ان نظریات سے گہرا تعلق ہے جو (مثلاً کانٹ کے نظریہ اخلاق کی طرح) "قصد و نتیجہ" سے زیادہ "انداز خیال" پر زور دیتے ہیں۔ وجدانیین کے بالمقابل ایک اور جماعت ہے جو "تجربی" کہلاتی ہے۔ تجربیین کے نزدیک انسان میں قوت فکر ایک ہی ہے البتہ یہ فکری قوت اخلاق میں افعال کے نتائج اور ان نتائج کے موجودہ اغراض کے ساتھ تعلق سے اپنا سروکار رکھتی ہے۔ وجدانی نقطۂ نظر کی تائید دو خاص مشکلوں کی وجہ سے کی جاتی ہے مگر یہ دونوں مشکلیں ایسی ہیں کہ ہر اخلاقی نظریہ کو ان سے دوچار ہونا پڑیگا۔ ان دونوں میں سے ایک کا تعلق عقل و خواہش کے باہمی رشتہ سے ہے اور دوسرے کا شخصی و جمہوری نفع کے علم سے

خواہش اور عقل

معمولی عمل اس روش کی پیروی کرتا ہے جس کی داغ بیل خواہش ڈالتی ہے ہمیں بھوک لگتی ہے تو غذا اور اسکے ذرائع حصول کا خیال آتا ہے۔ دل میں ہم جنسوں کے ساتھ یکجائی کی آرزو پیدا ہوتی ہے تو احباب اور انکی صحبت سے لطف اندوزی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے وقس علیٰ ہذا اب فرض کرو کہ ایک مقصد کسی پرزور خواہش کا مطلوب قرار پایا تو اس صورت میں اس خواہش کی تشفی کے علاوہ دیگر خیالات نظر سے

ادجھل ہو جائینگے لیکن جیسا ہم کو ابھی معلوم ہو چکا ہے عقل کا یہ کام ہے کہ وہ تمام متعلقہ امور پر ایک ایسی نظر ڈالے جو عام، وسیع، موجود فی الخارج اشیاء کے مطالبہ پر مبنی اور جذبات سے معرا ہو۔ اسی فرض کی انجام دہی میں خواہش سنگ راہ ہوگی۔ ایسی حالت میں اگر کوئی ایسا شعبۂ عقل نہ ہوا جو خواہش کی ماتحتی سے آزاد رہ کے کام کرسکے تو (وجدانیین کے خیال میں) یہ فرض کرنا کہ خواہشات کی اصلاح اور روک تھام کے لئے کوئی معقول اصول ہاتھ آسکیگا حماقت کے مرادف ہوگا۔

شخصی اور جمہوری فوائد فوائد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک شخصی دوسری جمہوری ان دونوں میں سے وسیع الاثر اور دیرپا جمہوری فوائد ہیں۔ جمہوری فوائد کی اس خصوصیت کو پیش نظر رکھ کے اخلاقی علم کے لئے ایک جداگانہ شعبۂ عقل کی ضرورت پر زور دیا جاتا ہے۔ اگر اخلاقی علم کے لئے کوئی آزاد شعبۂ عقل نہ ہوا تو وہ لامحالہ شخصی خواہش کے ماتحت ہوگا۔ اس لئے یا وہ جمہوری نقطۂ نظر اختیار نہ کرسکیگا یا اگر کریگا تو اس نیت سے کہ ذاتی فوائد کے حصول میں سہولت ہو مگر اس سے قطع نظر کرنیکے بعد بھی اخلاقی علم کے لئے جداگانہ شعبۂ عقل کی ضرورت باقی رہتی ہے اخلاقی احکام میں فطری عظمت اور حقیقی استناد کا پہلو اسیوقت پیدا ہوسکتا ہے جب انکا سرچشمہ یعنی اخلاقی علم کا ذریعہ حصول ذاتی خواہشات، عادات اور مقاصد کی ماتحتی سے آزاد ہو کیونکہ اخلاقی احکام کے باعظمت و قابل استناد ہونے کے لئے صاحب احکام کے نقطۂ نظر کا بلند، عالمگیر اور بے لوث ہونا ضروری ہے لیکن جیسا ہم آیندہ ثابت کرنے کی کوشش کرینگے یہ خیال اس غلط فہمی کا نتیجہ ہے جس کی بنا پر لذت کو خواہش کا مطلوب قرار دیا جاتا ہے اور محرک و مقصد کی باہمی تعلق کی غلط نوعیت فرض کیجاتی ہے اس غلط فہمی کی جب اصلاح ہو جائے گی تو اس وقت اخلاقی علم کے لئے کسی جداگانہ شعبۂ عقل کے تسلیم کرنے کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔ ہم آیندہ یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کرینگے کہ عام و جمہوری نقطۂ نظر ہمدردیات اور ہمدردانہ جذبات کے شیر و شکر ہو جانے سے حاصل ہوسکتا ہے اس سلسلہ کی ابتداء ہم کانٹ کے خیالات کی توضیح

وتنقید سے کرنا چاہتے ہیں جو آزاد و جداگانہ اخلاقی عقل کی انتہا پسندانہ شکل کا پرجوش علم بردار ہے۔

ف ۲

کانٹ کا نظریۂ عقل عملی

خواہش کے فطری مطلوب کے باب میں کانٹ لذتیین کا ہم آہنگ ہے، چنانچہ اس کا بھی یہی قول ہے کہ خواہش کا فطری مطلوب لذت ہے جیتقدر اغراض و مقاصد فطری میلان یا رجحان طبع سے پیدا ہوتے ہیں ان سب کا شمار محبت نفس کے نتائج میں ہے۔ اسی لئے معمولاً ادراک کا صرف اس فیصلہ پر اطلاق ہوتا ہے جو انسان ذاتی مسرت اور اس کے ذرائع کے متعلق صادر کرتا ہے اس بنا پر معمولی عملی سرگرمی اور حقیقی اخلاقی سرگرمی میں بنیادی فرق ہے اور اس فرق کا پرتو اخلاقی علم کی نوعیت و فرض کے متعلق مباحث میں نظر آتا ہے۔

(۱) اخلاقی اغراض غیر مشروط، کلی اور واجب التحصیل ہوتے ہیں وہ ایسی چیزیں نہیں جن کو انسان حسب مرضی اختیار یا ترک کر سکے۔ اخلاق کی دنیا ان آخری مقاصد سے آباد ہے جن میں قیل و قال یا چون و چرا کی گنجائش نہیں لیکن مسعادت کی حالت اسکے برعکس ہے وہ اخلاقی نقطۂ نظر سے ضروری الحصول نہیں اس لئے عقل کو اس میں دخل نہیں البتہ ادراک اس کے متعلق مشورہ دے سکتا ہے مگر اس کے مشورے مشروط ہونگے۔ اگر تم کو سعادت کی آرزو ہے یا تم کو اس طرح یا اس صورت میں سعادت حاصل ہو سکتی ہے تو فلاں فلاں کام کرو۔ غرض ادراک تو صرف ذرائع حصول کی تلاش میں رہتا ہے اور عقل اخلاقی مقاصد کی اشاعت کرتی ہے اس واسطے لامحالہ ان دونوں کی نوعیت بھی مختلف ہونا چاہئے۔

(۲) اخلاق کے مقتضیات مشروط و مقید نہیں بلکہ قطعی ہیں جس طرح سب سے زیادہ دانشمند اور اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم یافتہ کو ان سے واقف ہونا چاہیے

اسی طرح اس شخص کو بھی جو بالکل ناتجربہ کار ہے جس کی بہت ہی کم حیثیت ہے جس کے حالات و مواقع بہت ہی محدود ہیں اسی لئے اخلاقی ہدایات کا لہجہ واضح اور غیر مبہم ہونا چاہئے۔ لیکن اس قاعدہ کا استعمال سعادت کے متعلق نہیں ہو سکتا۔ کوئی شخص سعادت کی حقیقت یا ذرائع حصول کو وثوق کے ساتھ بیان نہیں کر سکتا۔ "کن افعال سے ذی عقل ہستی کی سعادت میں ترقی ہوگی یہ مسئلہ لاینحل ہے" چونکہ اخلاقی ہدایات میں قطعیت کا پہلو ہونا چاہئے اس لئے ان کے دریافت کرنیکے لئے کسی خاص شعبۂ عقل کا ہونا ضروری ہے۔

(۳) جس طرح اخلاق کے مطالبات رحم ناآشنا اور واجب التسلیم ہیں اسی طرح اس کے مقتضیات عالمگیر ہیں اس کے قوانین جو کل تھے وہی آج ہیں اور وہی تا ابد رہیں گے۔ علیٰ ہذا جو قانون ایک شخص کے لئے ہوگا وہی دوسرے کے لئے ہوگا۔ لیکن سعادت کی یہ حالت نہیں۔ وقت قوم بلکہ ایک ہی شخص کے حالات کے ساتھ ساتھ اس کا تغیر عالم آشکارا ہے۔ سعادت اس حد تک تغیر پذیر ہے کہ ادراک اس کے حصول کیلئے قواعد بھی وضع نہیں کر سکتا البتہ مشورہ دیتا ہے وہ صرف یہ بتا سکتا ہے کہ چند شرائط کے ماتحت بالاوسط فلاں طریقہ عمل سے سعادت میں ترقی ہوتی ہے۔ اسکے ساتھ جب ہم یہ امر بھی پیش نظر رکھتے ہیں کہ افراد اور ان کے میلانات میں اختلاف کے باوجود اخلاق کے اوامر و نواہی عالمگیر ہوتے ہیں تو ہمیں یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ اخلاق کے لئے ایک ایسے نقطۂ نظر کی ضرورت ہے جو عام انفرادی تجربہ پر مبنی مقاصد و تجاویز سے بالاتر ہو۔

کانٹ کا مجوزہ حل اس بحث کا لب لباب یہ ہے کہ اخلاق کی ضروریات کو صرف ایسی عقل پورا کر سکتی ہے جو تجربہ کی ماتحتی سے آزاد اور جدا گانہ ہو۔ جس عقل کے آغاز یا مطمح نظر میں تجربہ کا شائبہ بھی ہوگا اس سے محبت نفس کی بو آئے گی۔ ایسی عقل جزئی، عارضی، غیر یقینی، اور اضافی یا دوسروں کی دست نگر ہوگی۔ لیکن اخلاق کا قانون غیر مقید، لابدی اور

عالمگیر ہے اس لئے ہمیں انسان کی اخلاقی ہستی کے لحاظ سے ایک ایسا شعبۂ عقل تسلیم کرنا چاہئے جو قانون کردار کی شکل میں ظاہر ہو اور اس قانون کردار کو تجربہ، لذت اور الم پر تقدم حاصل ہو۔ بالفاظ دیگر انسان میں ایک تو حسی فطرت پائی جاتی ہے (جس کا تعلق جسمانی خواہشات سے ہے) دوسری خالص اخلاقی فطرت پائی جاتی ہے جو اخلاق کے عالمگیر قانون کو واجب التعمیل تسلیم کرتی ہے۔

مذکورۂ بالا حل کی صوری حیثیت

عقل اور تجربہ کی اس انتہائی تفریق سے ایک اہم مسئلہ پیدا ہوتا ہے پہلے ہم اس مسئلہ کو بیان کرتے ہیں اس کے بعد یہ ثابت کرینگے کہ اس مسئلہ کا "مصنوعی" اور "ناقابل حل" ہونا ہی نظریہ کانٹ کی تردید کے لئے کافی ہے کانٹ کے نزدیک اخلاقی علم کا ذریعۂ حصول ماورائی یا محض غیر فطری اور غیر تجربی ہے۔ وہ بالتصریح اعلان کرتا ہے کہ جو عقل تجربہ اور خواہش سے بالکل بے تعلق ہوگی وہ خالص صوری (کانٹ مصنفۂ ایبٹ صفحہ ۳۳ و صفحہ ۱۱۴) یعنی بے نتیجہ ہوگی۔ اس سے یہ معلوم ہوسکیگا کہ فلاں فلاں نیک افعال انجام دینا چاہئیں وہ یہ نہ کہہ سکیگی کہ انسان کو مثلاً جفاکش، محتاط، فیاض ہونا چاہئے یا ان ان حالات میں اس قسم کے آدمی کو اتنی رقم دینا یا نہ دینا چاہئے۔ اس کی تلقین کا ماحصل یہ ہوگا کہ اخلاق کا دارومدار عقل پر ہے اس لئے انسان کو قانون عقل کی پابندی کرنا چاہئے۔ لیکن کانٹ کے اصول کے مطابق تو قانون عقل صرف یہ کہیگا کہ عقل کے وضع کردہ قانون کی پابندی کی جائے۔ اس لئے خواہ مخواہ یہ سوال پیدا ہوگا کہ وہ عقل کا وضع کردہ قانون کیا ہے جس کا تتبع انسان پر واجب ہے، اس سوال کا جواب قاعدہ کی رو سے یہ ہو سکتا ہے کہ انسان کو قانون عقل کی پابندی کرنا چاہئے۔ مگر اس طرح کے سوال و جواب سے تولا حاصل سرگردانی کے سوا اور کوئی نتیجہ نہ نکلیگا۔ آخر ہمیں یہ کیسے معلوم ہوگا کہ فلاں فلاں نیک کام کرنا چاہئیں؟ اس عقدہ کا حل کانٹ کے پاس ہے اور اب ہم اسی حل پر غور کرنا چاہتے ہیں۔

کانٹ کا طریقۂ عمل کسی فعل کے بجا یا بیجا ہونے کا فیصلہ کانٹ یوں کرتا ہے کہ

یہ صحیح ہے کہ قانون عقل صوری اور بے نتیجہ ہے (کیونکہ متعین مقاصد تجربی اور تغیر پذیر ہوتے ہیں اس لئے قانون عقل ان کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتا) مگر اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ عالمگیر ہے اور ہر عالمگیر شئے کا یہ قاعدہ ہے کہ وہ تناقض سے بری ہوتی ہے اس بنا پر قانون عقل بھی تناقض سے بری ہوگا اب اگر کسی فعل کے بجا یا بیجا ہونے کا فیصلہ کرنا ہو تو اس فعل کے بنیادی اصول کو لیکے یہ غور کرنا چاہئے کہ اس اصول کے عالمگیر ہونے کے بعد تناقض لازم آئیگا یا نہیں اگر تناقض لازم آیا تو وہ فعل بے جا ورنہ بجا ہوگا۔ مثلاً

"کیا میں پریشانی کے عالم میں کوئی ایسا وعدہ کروں جس کے پورا کرنیکا ارادہ نہ ہو؟ ...... جھوٹا وعدہ اخلاقی فرض کے منافی ہے یا نہیں اس سوال کے حل کرنیکا سب سے مختصر اور یقینی طریقہ یہ ہے کہ میں اپنے دل سے یہ دریافت کروں کہ اگر میرا یہ اصول (یعنی جھوٹا وعدہ کرکے پریشانی سے نجات حاصل کرلینا) عالمگیر ہو جائے اور میری طرح دوسرے بھی اس پر عمل کرنے لگیں تو مجھے کوئی شکایت ہوگی یا نہیں۔ علیٰ ہذا میں یہ غور کروں کہ آیا میں اپنے دل میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ جب مشکلات سے اور کسی طرح مفر نہ ہو تو لوگوں کو جھوٹا وعدہ کرلینا چاہئے؟ اس وقت مجھے ذاتی طور پر یہ معلوم ہوگا کہ خواہ میں خود غلط بیانی کرنا چاہوں مگر دروغ گوئی کا عالمگیر قانون مجھے گوارا نہیں کیونکہ اس صورت میں وعدہ کوئی شئے نہ رہیگا۔ اول تو ایک کو دوسرے کے قول کا اعتبار نہ ہوگا اور کسی نے عجلت میں اعتبار بھی کرلیا تو وہ موقع ملتے ہی ترکی بہ ترکی جواب دیگا" (کتاب مذکور صفحہ ۱۹)

حاصل یہ کہ اگر خلاف وعدگی کا اصول عالمگیر قانون بنجائے تو اس سے تناقض لازم آئیگا اس لئے حسب قاعدۂ مذکورہ یہ اصول کوئی قابل عمل یا معقول اصول نہیں۔ اب اگر گذشتہ بحث کا خلاصہ کسی ایسے کلیہ قاعدہ کی شکل میں نکالنا منظور ہو جو اخلاقی افعال کے معیار کا کام دیسکے تو یوں کہنا چاہئے کہ "تم جو کام کرو اس طرح کرو کہ گویا تمہارے اس کام کا اصول تمہاری حسب مرضی فطرت کا عام قانون بننے والا ہے" (کتاب مذکور صفحہ ۳۹)

بظاہر تو کانٹ کا یہ طریقۂ عمل سادہ ہے۔ جب تک انسان اپنے کسی فعل کے مقصد یا محرک کے متعلق یہ خیال کرتا ہے کہ اس کو صرف اسی فعل سے سروکار ہے اس کا دوسری چیزوں سے کوئی واسطہ نہیں اسوقت تک نہ معقولیت کا وجود ہوتا ہے اور نہ اخلاقی اصول یا قانون کا احساس۔ لیکن فرض کرو یہی شخص اپنے متعلق یہ خیال کرلے کہ مجھ میں وہ قوت موجود ہے جس کی وجہ سے میرا ہر فعل فطرت کا باضابطہ قانون بن سکتا ہے تو کیا اس وقت ایک ذی عقل ہستی کی حیثیت سے وہ اپنے اصول افعال کے عالمگیر قانون بننے کو پسند کریگا؟ کیا وہ ایک معقول پسند ہستی کی حیثیت سے اپنے افعال کے اس ثمرہ پر اطمینان قلب کیساتھ غور کرسکیگا؟ اگر وہ ایسا کرسکتا ہے تو اسکا زیر بحث فعل بجا ہے ورنہ بیجا۔

کوئی فہمیدہ آدمی اس تجویز کے عملاً سبق آموز ہونے میں شک نہ کریگا اس تجویز سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب انسان اپنے کردار پر غور کرتے وقت عقل (یعنی تعمیم و تجرید) سے کام لیتا ہے تو اس کا دامن اس طرفداری سے محفوظ رہتا ہے جو خواہشات اور جذبات کے ابتدائی و سطحی مظاہر سے پیدا ہوتی ہے اور یوں وہ ایک متحد و مستقل مقصد اپنے پیش نظر رکھسکتا ہے۔ اگر ہم کسی مجوزہ طرز عمل کی حقیقت کا بے کم وکاست اندازہ کرنا چاہتے ہیں تو اس کا ایک بہترین طریقہ (گو یہی ایک طریقہ نہیں) یہ ہے کہ ہم یہ غور کریں کہ آیا ہم اس طریقہ پر ہمیشہ کاربند ہونا پسند کرینگے۔ آیا ہم یہ چاہیں گے کہ دوسرے بھی اس پر عمل کریں اور اس اصول کو پیش نظر رکھکے ہمارے ساتھ برتاؤ کریں۔ اس طریقۂ عمل کے اختیار کرنے سے ہم کو پیش نظر مقصد کے ان نتائج پر غور کرنا پڑے گا جن کا دوسروں کی ذات سے تعلق ہوگا اس سے ہمیں یہ اندازہ ہوگا کہ ان نتائج کی قدردانی کسقدر خطرناک ہے جو ہمارے عارضی خیال یا ذاتی فوائد کے تنگ نظر تصور کو سب سے زیادہ پسند آتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جب ہم کسی مقصد کی تعمیم کرینگے تو ہمیں اس کی تمام حقیقت صاف نظر آجائے گی۔ لیکن اس طریقۂ عمل کا سرچشمہ صرف قانون اخلاق بلا لحاظ مقاصد نہیں (جیسا کانٹ کا خیال ہے) بلکہ خود مقاصد اس طریقۂ عمل کا سرچشمہ ہیں

البتہ شرط یہ ہے کہ ان مقاصد پر ہر پہلو سے کافی غور کر لیا جائے اور وہ اس قسم کے غور و خوض کے بعد بھی ہمیشہ پسندیدگی کے لائق نظر آئیں۔ غرض یہ مقاصد ہی کا امکان تعمیم ہے جس سے کانٹ کام لینا چاہتا ہے یہی نتیجہ مندرجہ ذیل مثالوں سے نکلتا ہے جو خود کانٹ نے دی ہیں

(۱) ایک شخص کو مایوسی کی حالت میں خودکشی کا خیال آتا ہے۔ اب وہ یہ دریافت کرنا چاہتا ہے کہ آیا میرا یہ اصول عمل فطرت کا عالمگیر قانون بن سکتا ہے۔ اس سوال پر غور کرتے ہی ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ عالم میں کوئی ایسا نظام فطرت نہیں ہو سکتا جس کی رو سے وہی جذبہ (مثلاً یہاں خود دوستی) فنائے حیات کا سبب ہو جسے اپنی اصل فطرت کے لحاظ سے بقائے حیات کا سبب ہونا چاہئے کیونکہ اس صورت میں تناقض لازم آئیگا۔

(۲) ایک شخص میں قدرت نے بعض قوتیں ودیعت کی ہیں لیکن وہ لہو و لعب کے شوق یا کاہلی کی وجہ سے ان قوتوں کو نشو و نما نہیں دیتا۔ اب اگر وہ اس اصول کا عام استعمال کرنا چاہیگا تو اسے یہ نظر آئیگا کہ گو اس اصول پر کاربند ہونے کے بعد بھی نظام فطرت قائم رہے گا (جس میں ہر شخص کی زندگی لہو و لعب اور کاہلی کی نذر ہوگی) لیکن اس کا دل یہ نہ چاہیگا کہ اس قسم کا نظام فطرت من کل الوجوہ عالم وجود میں آئے۔ ایک ذی عقل ہستی کی حیثیت سے یقیناً اس کا دل یہ چاہیگا کہ مختلف قوائے انسانی کی پرداشت کی جائے کیونکہ ان سے ہر طرح کے کام نکل سکتے ہیں

(۳) ایک خوش حال کسی مصیبت زدہ کو دیکھتا ہے لیکن اس کی حالت زار پر توجہ کرنے کو جی نہیں چاہتا اس لئے دل میں یہ کہتا ہے کہ میں کیوں اس کا خیال کروں مجھے اس سے واسطہ۔ یہ اصول ایسا ہے جس کے باوجود نوع انسانی باقی رہ سکتی ہے بلکہ ممکن ہے ایک حد تک ترقی کرتی رہے لیکن باایں ہمہ کوئی یہ نہ چاہیگا کہ یہ اصول فطرت کا عام قانون بن جائے۔ ورنہ تناقض لازم آئیگا کیونکہ جو شخص اس قسم کی خواہش کریگا اسی کو ایسے مواقع پیش آئینگے جب اس کے لئے دوسروں کی ہمدردی و امداد ناگزیر ہوگی۔ اس لئے اگر وہ یہ چاہیگا

کہ خود غرضانہ بے اعتنائی فطرت کا عام قانون بن جائے تو اسے اپنی ضرورت کے وقت اپنی اس خواہش کی مخالفت کرنا پڑے گی۔

اجتماعی اور عقلی فوائد کا اتحاد

ان مثالوں سے یہ امر صاف معلوم ہوتا ہے کہ کسی فعل کی برائی کے انکشاف کے لئے کانٹ جس تناقض سے واقعی کام لینا چاہتا ہے اسکا سرچشمہ وہ تصادم و برہمی ہے جو افراد کے مختلف مقاصد میں پیدا ہوتی ہے۔ کانٹ کو اس امر پر خاص طور سے اصرار ہے کہ افعال کی اجتماعی حیثیت اس تعلق سے واضح ہوتی ہے جو افعال کو جماعت کے عام افراد سے ہوتا ہے۔ انسان زندگی کا جو وسیع سے وسیع نقشہ بنا سکتا ہے اس میں اگر کسی مقصد کو بلا تصادم جگہ مل سکتی ہے تو ایسا مقصد سچا کہلانے کا مستحق ہے۔ جس نظام فطرت یا اصول کردار کی رو سے زندگی کی محبت ہی اس کی بربادی کا سبب ہے اس میں یقیناً تناقض موجود ہے اگر کسی اصول زندگی میں لہو و لعب اور تن آسانی کے تمام میلانات کو شامل کر لیا گیا تو ایسا اصول زندگی اس نقشۂ حیات کے منافی ہوگا جس میں دیگر میلانات (مثلاً طبیعی علوم، فن موسیقی، لطف دوستی یا تاجرانہ کامیابی سے دلچسپی) بھی پیش نظر رکھے گئے ہونگے۔ جبکہ انسانی زندگی کی افتاد ایسی ہے کہ اس کے بقا کے لئے ہر شخص دوسرے کا دست نگر ہے تو اس زندگی میں انتہائی بے رحمی و سنگدلی پر عمل کرنے سے لامحالہ "تناقض" لازم آئیگا۔ اب یہ عقل کا کام ہے کہ وہ ہمیں ایسے وسیع نقطۂ نظر تک پہنچا دے جہاں سے دیکھ کے ہم یہ معلوم کر سکیں کہ پیش نظر افعال کے نتائج میں اس قسم کا تناقض یا عدم تطابق ہے یا نہیں جہاں کھڑے ہونیکے بعد ہم کو اصول تناقض کی منطقی توسیع سے نہیں بلکہ تخیل اور حافظہ کی مدد سے یہ محسوس ہو کہ افعال فرداً فرداً ایک ایسے سلسلۂ حیات کا جزو ہیں جس کا ہر حلقہ دوسرے سے دست و گریبان ہے۔ جہاں پہنچنے کے بعد ہم کو یہ بات محسوس ہونے لگے کہ اس عالم میں کوئی فعل، کوئی فرد، کسی شخص کی کوئی شئی مستقل بالذات اور دوسروں سے بالکل بے تعلق نہیں، بلکہ اس کائنات کا ہر ذرہ تاثیر و تاثر کی مستحکم زنجیر میں جکڑا ہوا ہے۔ اسلئے

ہم جس نتیجہ پر پہنچے ہیں وہ یہ ہے کہ قانون عقل کی رو سے بجا افعال وہ ہیں جن میں اور انسان کی استعدادات و خواہشات میں توافق ہو اور جو ان استعدادات و خواہشات کو وسعت دیکے ایک متعادل مجموعہ کے قالب میں ڈھال سکیں۔

کانٹ اور اجتماعی فوائد

لیکن یہ مذکورۂ بالا اصول ترقی کی آخری منزل نہیں۔ کانٹ ابھی اسے اور نشوونما دیتا ہے جس کی بدولت وہ تخالف بڑی حد تک رفع ہو جاتا ہے جو بظاہر کانٹ کی مجرد عقلیت اور لذتیین کے اجتماعی معیار میں نظر آتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک عقلی یا اخلاقی ارادہ کی غایت خود اس کی ذات ہے۔ اس لئے ہر ذی عقل شخص ہمیشہ آلۂ عمل نہیں بلکہ مقصود بالذات ہوتا ہے، چنانچہ جب وہ لفظ "شخص" استعمال کرتا ہے تو اسکی یہی مراد ہوتی ہے، لیکن چونکہ نوع انسانی کا ہر معمولی فرد ایک ذی عقل شخص ہے اس بنا پر کانٹ کو اپنے اصول اخلاق میں ایک اور کلیہ کا اضافہ کرنا پڑتا ہے اس کا یہ قول ہے کہ اگر تم با اخلاق بننا چاہتے ہو تو "اپنا طرز عمل ایسا رکھو کہ گویا تمھارے نزدیک انسانیت خواہ وہ تمھارے پردہ میں نمودار ہو یا دوسرے کے محض آلۂ عمل نہیں بلکہ مقصود بالذات ہے" جو خودکشی کا خیال کرتا ہے وہ شخص (بمعنی خاص) کو زندگی کے قابل برداشت حالت میں قائم رکھنے کا ذریعہ قرار دیتا ہے" وہی دوسروں سے جھوٹا وعدہ کریگا جو انھیں اپنے استفادہ کا ذریعہ خیال کریگا۔ اسی پر باقی مثالوں کو بھی ہم قیاس کر سکتے ہیں۔ غرض چونکہ تمام افراد یکساں مقصود بالذات ہیں اور طرز عمل میں سب کا یکساں لحاظ ہونا چاہئے اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں ایک "عالم غایات" یعنی ایک عام قانون کی ماتحتی میں مختلف ذی عقل ہستیوں کا ایک نظام کی شکل میں اتحاد بھی ایک ایسا معیار ہے جس کو پیش نظر رکھکے ہم افعال کے بجا و بیجا ہونے کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ یہ مقدمات ایک حد تک صوری ہیں اس لئے ان میں ابہام پایا جاتا ہے، لیکن انکے مفہوم کی تعیین کرتے ہی ان سے یہ صاف مترشح ہوتا ہے کہ نیک افعال وہی ہو سکتے ہیں جن میں اپنی اور دوسرے کی

بہبودی یکساں ملحوظ خاطر ہو بالفاظ دیگر بجا کا اطلاق اسی کام پر ہو سکتا ہے جس میں مختلف اشخاص کی متعارض اغراض و مقاصد کو تا بہ امکان مشترک اغراض و مقاصد کے مجموعہ کی شکل میں منتقل کرنے کی کوشش کی گئی ہو۔ اس تشریح کی رو سے کانٹ کے اصول اور بنتھم اور مل کے اصول میں اصل خیال کے بجائے طریقۂ تعبیر کا فرق ہے۔ ان تینوں اصولوں میں ہمارے اسی خیال کا اعادہ کیا گیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ نیکی ان افعال کا نام ہے جنکی وجہ سے ہر شخص کے قوی رونما، کارآمد اور بکرات و مرات مستعمل ہوتے ہیں۔

نظریۂ کانٹ اور کامل تناقض

لیکن مشترک فائدہ جو "عالم غایات" کے نام سے جماعت افراد کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اگرچہ یہی وہ شئے ہے جسکو پیش نظر رکھکے خواہشات کے نتائج کو عقل کے معیار سے جانچنا چاہیئے تو پھر کانٹ کے نظریۂ "عقل اولی" کا خاتمہ ہے کانٹ کی یہ فرمائش ہے کہ ہر خواہش کے نتائج میں تعمیم پیدا کرنا چاہیئے تاکہ ان نتائج کے عالمگیر قانون بننے کے متعلق رائے قائم کی جاسکے۔ لیکن اس سے تو ازروے منطق تناقض لازم آیگا کیونکہ خود کانٹ کے حسب اصول (چونکہ خواہش ایک شخصی امر اور محبت نفسی کی تفکل ہے اس لئے) اس کی تعمیم ناممکن ہے گویا جس ناممکن امر (بزعم کانٹ کیونکہ شخصی سعادت خواہش کا مطلوب ہے) سے بچنے کے لئے کانٹ نے ایک اولی اور ماورائی عقل تسلیم کی تھی اب اسی امر سے وہ کشف حقیقت کا کام لینا چاہتا ہے۔ اس سے زیادہ مکمل تناقض تو ذہن میں آ بھی نہیں سکتا۔ اس کے بالمقابل اگر ہم مطلوب خواہش کے اعیانی و تجربی حالات اور نتائج کو یکسر نظر انداز کردیں تو پھر کوئی ایسا محرک نہیں جس کی تعمیم نہ ہو سکتی ہو۔ شوخ چشمی آوارگی یا سرقہ کے محرکات پر ہمیشہ عمل کرنے سے کون صوری تناقض لازم آیگا؟۔ ازروے منطق کانٹ کے طریقۂ عمل کا تو صرف اتنا اقتضا ہے کہ انسان کو ہمیشہ یکساں حالات میں ایک ہی محرک کی پیروی کرنا چاہیئے۔ گویا اس کی نصیحت یہ ہے کہ اپنے ارادہ میں بددیانتی، ناپاکیزگی اور غرور کا پہلو ہمیشہ قائم رکھو۔ برے محرکات پر پابندی

کے ساتھ عمل کرتے رہو۔ یہی تمھارے نیکوں میں شمار ہونے کے لئے کافی ہے بیشک دنیا میں بڑے سے بڑا آدمی بھی ہمیشہ اور ہر حالت میں بُرا بننا نہ چاہیگا لیکن اسکا تعلق محض صوری و منطقی عدم تطابق سے نہیں۔ بلکہ یہ نتیجہ ہے اس تعارض کا جو مختلف خواہشات اور گوناگوں مطلوبات میں پایا جاتا ہے اور جس کی وجہ سے انسان کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اسے کبھی نہ کبھی انصاف و مہربانی سے بھی پیش آنے کی خواہش کرنا چاہیئے۔

اجتماعی نقطۂ نظر اور خواہشات کی تنظیم

کانٹ درحقیقت جس امر پر اصرار کرنا چاہتا ہے اس کی تہ میں یہ خیال مضمر ہے کہ ہر خواہش پر اس قسم کی نظر ثانی ہونا چاہئے جو انسان کا سبب اسے بے خیالی میں کر گزرتا ہے اور جسکی وجہ سے اس کی خواہش اس کے تمام مقاصد کا خالی از تناقض مظہر بن سکتی ہے اس کا یہ مطالبہ ہے کہ کسی خواہش کو اس وقت تک کافی محرک نہ تسلیم کرنا چاہئے جب تک یہ خواہش کسی ایسے نتیجہ کی خواہش نہ بن جائے جو ان نتائج کے پہلو بہ پہلو رہ سکتا ہو جن کا فاعل کے تمام میلانات و استعدادات سے تعلق ہے وہ ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ یہ شرط اسی وقت پوری ہو سکے گی جب پیش نظر فائدہ اجتماعی فائدہ ہوگا۔ یہ خیال اس مسئلہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس پر اب ہمیں غور کرنا ہے۔ وہ کونسا طریقۂ عمل ہے جس کی وساطت سے ہم خواہشات، تجاویز، طریقہائے کار اور نقشہائے عمل کی قدر و قیمت کا فیصلہ کرتے ہیں، تاکہ مشترک فائدہ اور اجتماعی سعادت یہی وہ نقطۂ نظر ہے جہاں سے کھڑے ہو کر ہم کو ایک عام نگاہ ڈالنا چاہئے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ نقطۂ نظر کیسے ایک کارگر طریقۂ عمل بن سکتا ہے۔

(۳)

اخلاقی احساس و جدانیت

اس وقت تک ہم جن نتائج تک پہنچ سکے ہیں وہ یہ ہیں (۱) عقل کی بدولت

ہم اعیان مقاصد میں تعمیم پیدا کرتے ہیں۔ ایسے مقاصد پیش نظر رکھتے ہیں جو باہم متوافق ہوتے ہیں، جو ایک دوسرے کے بار بار ظہور میں معین ہوتے ہیں، جن میں قوت و تسلسل موجود اور ضعف و تفرق مفقود ہوتی ہے (۲) اجتماعی مقاصد ہی ایسے مقاصد ہیں جو بالآخر معقول ثابت ہوتے ہیں کیونکہ انھیں کی وجہ سے ہم اپنے افعال کو ایک متوافق مجموعہ کی شکل میں منتظم کر سکتے ہیں۔ اب ہم یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ جب ان نتائج پر بالتفصیل عمل کیا جائیگا تو انکی کیا حالت ہوگی؟ کسی زیر بحث صورت حال میں یہ نتائج 'معقول' یا 'بجا' کی تعیین کیسے کرینگے؟ لیکن اس سوال پر غور کرنے کے لئے ہم وجدانیت کی اس شکل پر غور کرینگے جسے تاریخی حیثیت سے نظریہ کانٹ پر تقدم حاصل ہے۔ وجدانیت کی یہ شکل اس امر پر زور دیتی ہے کہ کسی خاص صورت حال کی اخلاقی حیثیت کا اندازہ انسان کو براہ راست اخلاقی علم کے ذریعہ سے ہوتا ہے وہ اخلاقی علم کو ادراک بالحواس سے تشبیہ دیتی ہے جو خاص خاص چیزوں کو بلاواسطہ معلوم کرتا ہے تاہم اسکا باصرار یہ قول ہے کہ جس طرح اشیاء کے ادراک کے لئے ایک جداگانہ قوت ہے اسی طرح افعال کی اخلاقی قدر و قیمت کے اندازہ کرنے کے لئے ایک مستقل شعبہ عقل ہے۔ آیندہ بحث کا مقصد اس تعلق کی توضیح ہے جو فوری قدر شناسی اور بالارادہ غور و خوض میں پایا جاتا ہے۔ اس تعلق کی توضیح سے یہ نکتہ ذہن نشین ہو جائیگا کہ معقول نقطۂ نظر یعنی مشترک فائدہ کا خیال اسی وقت موثر ہوگا جب کہ انداز خیال اور جذبات میں اجتماعیت کا رنگ موجود ہوگا۔

اخلاقی حس — زیر بحث نظریہ کے رو سے نیکی ایک ایسی فطری و مستقل صفت ہے جو خاص خاص افعال میں پائی جاتی ہے اور اس صفت کا لوگوں کو علم و اعتراف ہے جس طرح سفید شئے کی سفیدی بلند آواز کی بلندی سخت جسم کی سختی سے لوگ واقف ہوتے ہیں اسی طرح نیک افعال کی نیکی سے باخبر ہوتے ہیں۔ ان تمام صورتوں میں واقعہ اور صفت میں ایسی فطری و قریبی وابستگی موجود ہے کہ ایک کے بغیر دوسرے کا خیال

بعید از عقل ہے اخلاقی فیصلہ کے متعلق وجدانیت کی تو یہ رائے ہے لیکن افادیت کے نزدیک افعال کی اخلاقی حیثیت غیر فطری غیر مستقل اور کم و بیش نتائج سے مستعار ہے۔ اس بنا پر ظاہر ہے کہ ان دونوں نظریوں میں بعد المشرقین ہے یہ صحیح ہے کہ وجدانیت کی بعض شکلوں کی رو سے اخلاقی حیثیت کا تعلق عام اصول یا اقسام نتائج سے ہے لیکن پیش نظر شکل کے اصول پر ہر فرد فعل کی اخلاقی حیثیت خود قانون اخلاق سے بھی مستعار نہیں بلکہ محرک فعل کا ایک مستقل اور غیر منفک جزو ہے۔ چونکہ وجدانیت کی یہ شکل افعال کی موجودہ اخلاقی حیثیت کے براہ راست ادراک پر اصرار کرتی ہے اسلئے ادراک حسی کے قیاس پر اسے نظریۂ حس اخلاقی کہتے ہیں۔

اس نظریہ پر اعتراضات — یہی وجدانیت کی انتہائی شکل ہے اس شکل پر جسقدر اعتراضات وارد ہوتے ہیں ان کو دو سلسلوں میں سلسل کیا جا سکتا ہے

(۱) اس امر کا کوئی ثبوت موجود نہیں کہ تمام افعال میں نیکی یا بدی کی یہ مستقل اور بدیہی صفت براہ راست موجود ہے بلکہ اس امر کا بہت زیادہ ثبوت موجود ہے کہ یہ صفت جو افعال میں نظر آتی ہے اسکا سراغ علی العموم گزشتہ تعلیم، اصلاح، سرزنش یا تجربہ میں ملتا ہے۔

(۲) [illegible] بالاوسط ان پختہ سال اشخاص کے افعال میں اخلاقی رنگ پیدا ہوتا ہے جو اپنی زندگی عمدہ اخلاقی ماحول میں بسر کرتے ہیں اس لئے انھیں نہ غور و خوض کی ضرورت ہے اور نہ بار بار عام اخلاقی اصول سے کام لینے کی۔ لیکن با ایں ہمہ جو اخلاقی خصائص وجدان کی مدد سے نظر آتے ہیں وہ غلطی کے احتمال سے مبرا نہیں۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک فعل، اس کے فاعل کو بجا معلوم ہو لیکن فی الواقع وہ از سرتا پا بیجا ہو اس لئے وجدانی غلطیوں کی گرفت و اصلاح بھی شعوری فکر و استدلال کا اصلی فرض ہے۔

براہ راست ادراک اور عادت — غیر متعصبانہ تحقیقات کے بعد یہ امر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جن بالغ اشخاص کو مناسب حال اخلاقی ماحول مل جاتا ہے ان کے افعال و حرکات کے بڑے حصہ میں نیکی، بدی یا دونوں سے

بے تعلقی براہ راست اور فطرتاً موجود ہوتی ہے' ایسے لوگوں کے لئے چوری کا خیال کرنا گویا برائی کا خیال کرنا ہے۔ کسی گزشتہ یا آئندہ نوازش کا تصور نیکی کے تصور کے مرادف ہے۔ ڈاک لینے جانے کا ارادہ ایک ایسے فعل کا ارادہ ہے جسے نیکی و بدی سے کوئی سروکار نہیں۔ معمولاً جب انسان کو کسی فعل کا متعین طور پر خیال آتا ہے تو وہ شاذ و نادر اس امر کے طے کرنے میں وقت صرف کرتا ہے کہ آیا یہ فعل بجا ہے یا بیجا اس لئے جہانتک اخلاقی زندگی کے واقعات کا تعلق ہے نظریہ حس اخلاقی کا بیان صحیح معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جب اس بناء پر یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ نیکی یا بدی افعال کا فطری و مستقل خاصہ ہے تو علم النفس کے مشہور و معروف اصول کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ ہم جب کسی شئے کا ادراک کرتے ہیں' جب اسکی شناخت کرتے ہیں تو اسوقت گزشتہ تجربہ کا سرمایہ موجود ہوتا ہے جو نئے تجربہ میں کام آتا ہے کمسن بچے تک میز' کرسی' دودھ کے کو دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں اس میں نہ تحلیل ہوتی ہے اور نہ شعوری تشریح۔ معمولی حالات میں جہت' مسافت' اور قد کا اندازہ اسی وثوق و سہولت کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس سے پہلے وہ وقت گزر چکتا ہے جب ان امور کی تعلیم حاصل کی جاتی ہے' جب ان اشیاء کا باشعور تجربہ کیا جاتا ہے جس کے لئے تشریح ضروری ہوتی ہے' علاوہ برایں اس قسم کے ادراکات بالعموم دوسروں کی رہنمائی میں حاصل ہوتے ہیں۔ چنانچہ گوناگوں جذبات کی مدد سے اخلاقی تعلیمات کو نقش حجر بنانے کے لئے سخت سے سخت تکلیفیں برداشت کی جاتی ہیں۔ مختلف قوموں اور نسلوں کے علم الانسانی و تاریخی حالات بھی یہی داستان بیان کرتے ہیں۔ جو افعال کبھی اخلاقی اعتبار سے ناآشنائے محض ہوتے ہیں۔ انہی میں حالات یا زمانہ کے اختلاف بلکہ بعض اوقات ذیچ و پوچ اسباب سے مختلف اخلاقی شقیں پیدا ہو جاتی ہیں ایک ہی فعل ایک جگہ جرم مطلق اور دوسری جگہ کارنامہ جوانمردی سمجھا جاتا ہے۔ چونکہ افعال کی اخلاقی حیثیت فطری نہیں بلکہ اکتسابی ہے اسلئے یہ نتیجہ اخذ کرنا بھی مغالطہ آمیز ہے کہ یہ اخلاقی حیثیت ایک غیر واقعی شئے ہے مگر اسی تدریجی نشوونما

واقعہ سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ اخلاق میں کوئی ایسی حد قائم نہیں کیجا سکتی جہاں پہنچکے یہ نشو و نما کا سلسلہ ختم ہو جائے، جس کے متعلق یہ کہا جا سکے کہ اس کے بعد جو کچھ ہے وہ صرف نیکی یا صرف بدی میں شامل ہے جس حد تک پہنچ جانے کے بعد یہ وثوق ہو جائے کہ آئندہ نہ افعال کے نتائج کا مشاہدہ ہوگا اور نہ موجودہ وجدانی فیصلوں کی اصلاح یا نظر ثانی ہوگی۔

(۲) اس کے علاوہ ہم جن اخلاقی امور کو بلا نظر و فکر فوراً دریافت کر لیتے ہیں انھیں صرف معمولی حالات میں دریافت کر لیتے ہیں اخلاق کی دنیا میں کوئی ایسی شئے نہیں جس پر بلوغ کامل کا اطلاق ہو سکے اس عالم میں ہر شخص کم و بیش بچہ ہے اور اخلاقی امتیازات کی تحصیل کر رہا ہے۔ انسان کو اخلاقی امور سے جس قدر زیادہ دلچسپی ہوگی اسی قدر اس میں معصوم صفتی، کشادہ دلی، توفیق پذیری اور اخلاقی بالیدگی کی استعداد زیادہ ہوگی۔ یہ تو صرف سنگدل اور بے اعتنا یا کم از کم محض پابند رسوم اشخاص کے نزدیک تمام افعال یا تجاویز اس طرح متعین طور پر صحیح یا غلط ہوتی ہیں کہ ان پر غور و خوض کرنا غیر ضروری ہوتا ہے ہمیشہ "نئے مواقع نئے فرائض کی تعلیم دیتے ہیں" مگر اس تعلیم سے وہی لوگ مستفید ہوتے ہیں جنھیں یہ امر تسلیم ہوتا ہے کہ خود ان کے پاس اخلاقی احکام کا کافی ذخیرہ موجود نہیں۔ اس کے علاوہ اور جو رائے قائم کی جائیگی اس سے فکری اخلاق کا خاتمہ ہو جائیگا اور محض پابندی رسوم کی منزل پر واپس آنا پڑیگا۔ انتہائی وجدانیت اور انتہائی قدامت پسندی دونوں بدعات اور بدعات کی پیدا کردہ مشکلات سے ڈرتی ہیں اس لئے دونوں اخلاقی امور میں غور و خوض اور سود و زیاں کے حساب کو ناپسند کرتی ہیں اور اسی لئے دونوں علی العموم پہلو بہ پہلو رہتی ہیں۔

براہ راست ادراک اور معیار صحت

اسی بحث سے ہمارا دوسرا اعتراض پیدا ہوتا ہے واقعہ یہ ہے کہ اخلاقی صفت کا بلا واسطہ وجود نیکی کی براہ راست اور بظاہر قطعی موجودگی یہ صحت کا کافی ثبوت نہیں۔ اس سے زائد اتنا ہوتا ہے کہ اگر شک کے اسباب موجود نہیں ہوتے تو

جس صورت حال سے ہم اچھی طرح واقف ہوتے ہیں اس میں صحت کا گمان غالب پیدا ہو جاتا ہے ۔ (الف) جاگزیں تعصب سے زیادہ نہ کوئی شئے بدیہی ہے اور نہ براہ راست ۔ جب کسی رسم یا نظام کے بقا کا سوال پیدا ہوتا ہے اور کسی خاص طبقہ یا متعلقہ مصالح کو اس سوال سے ہمدردی ہوتی ہے تو اس وقت تعصب کی بدولت بدترین اخلاقی فیصلہ شاعر الذات تقدس کے لباس میں نمودار ہوتا ہے (ب) اس سے قطع نظر جو فیصلہ معمولی حالات میں بالکل بجا ہے اگر اسی پر تبدیل شدہ حالات میں اصرار کیا گیا تو ممکن ہے وہ ناموزوں اور اس لئے غلط ثابت ہو ۔ زندگی خواہ افراد کی ہو یا اقوام کی مسلسل تغیر کی آماجگاہ ہے ۔ اس لئے اگر ان فیصلوں کا دامن نہ چھوڑا گیا جو سابق حالات کے ماتحت کئے گئے تھے تو غلطی کا خطرہ درپیش رہیگا ۔ خوب خوب تر کا دشمن ہوتا ہے " اصلاح کی ضرورت صرف انھیں خیالات کیلئے نہیں ہوتی جو غلط ہیں بلکہ ان خیالات کے لئے بھی ہوتی ہے جو کبھی صحیح تھے لیکن اب نظر ثانی کے لائق ہیں ۔ جب سیاسی اقتصادی اور علمی حالات میں اس سرعت و وسعت سے تعدیل ہو رہی ہو جس کا نمونہ آج کل نظر آرہا ہے تو ایسی حالت میں بنے بنائے، وجدانی فیصلوں کی نہیں بلکہ گزشتہ اخلاقی فیصلوں کی از سر نو ترتیب پر زور دینے کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اگر تبدیل شدہ حالات کی بنا پر از سر نو تنظیم کی ضرورت ہے تو ایسی صورت میں بالارادہ تحقیقات ناگزیر ہے ورنہ وہ تغیرات پیش آئینگے جو غور و فکر اور صحیح رہنمائی سے محروم ہونگے اس لئے قدرتاً شدید ہونگے جنکی وجہ سے ایک طرف تو اخلاق کی بندشیں ضرورت سے زائد ڈھیلی ہو جائینگی اور دوسری طرف اس کے جواب میں بعض ایسے امور کی پابندی کیجائے گی جنکی تائید معقول دلائل سے نہ ہوسکے گی ۔

وجدان و تفکر

لیکن اصل یہ ہے کہ وجدان و تفکر کا مقابلہ ہی غلط ہے یہ دونوں باہم حریف مقابل نہیں بلکہ ایک دوسرے کے متمم ہیں جیسا کہ گزشتہ باب میں ہمکو معلوم ہو چکا ہے ۔ آیندہ نتائج کی پیش بینی سے ہمارے دل میں تشفی یا عدم تشفی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے (ملاحظہ ہو صفحہ ۲۷۲)

جس طرح یہ خیال غلط ہے کہ ہم (عالم میں تغیرات سے قطع نظر) صرف آیندہ لذت والم کا اندازہ کرتے ہیں اسی طرح یہ خیال بھی غلط ہے کہ جب ہم اپنے افعال کے متوقع نتائج کو سوچتے ہیں تو انکی قدر و قیمت کا اپنے جذبات کی مدد سے اندازہ نہیں کرتے۔ جو شخص یہ فرض کرتا ہے کہ ہم جب مختلف ممکن الحصول صورتوں کا باہم مقابلہ کرنے بیٹھتے ہیں تو جذبات سے معری ہو کے صرف اپنے نقطۂ نظر سے انکے فوائد و نقصانات کا شمار کرتے ہیں اور اس کے بعد حسب قاعدۂ تفریق باقی نکال لیتے ہیں وہ ایک ایسا امر فرض کرتا ہے جس کا نہ آج تک وجود ہوا ہے اور نہ آیندہ ہوگا۔ تفکر کو ایک ایسا تماشہ سمجھنا چاہئے جو بند بھی ہے اور جاری بھی بالفاظ واضح تر یہ ایک تماشہ ہے جو عالم خیال میں ہوتا ہے اس میں ہمارے مختلف افعال حصہ لیتے ہیں اور ہمیں وہ نتائج دکھاتے ہیں جس سے ہمارے مختلف میلانات پیدا ہو سکتے ہیں، جب ہم تخیل کی مدد سے کسی تغیر کو وقوع پذیر ہوتے دیکھتے ہیں تو ہمیں اس کی قدر و قیمت کی نوعیت و مقدار کا براہ راست احساس ہوتا ہے یہ احساس شدت میں تو نہیں لیکن واقعیت میں اس احساس کے برابر ہوتا ہے جو انہی تغیرات کے فی الواقع ظہور اور انکے نتائج کے علم سے پیدا ہوتا ہے۔

تفکر کا فائدہ جب ہم کسی موجودہ خواہش یا تہیج کے صحیح مفاد یا مفہوم کا اندازہ کرنا چاہتے ہیں تو یہ غور کرتے ہیں کہ اگر اس پر عمل کیا گیا تھا تو اس کی کیا حالت ہوگی، یہ امر صرف بحرف واقعہ ہے کہ ہر خواہش کی اہمیت و مفہوم کی تعیین اس کے نتائج سے ہوتی ہے۔ اب اگر نتائج کو ایک محض دور دست شئے قرار دیا گیا اگر انکے تصور سے اطمینان و تکمیل یا بے اطمینانی و عدم تکمیل کا احساس پیدا ہوا تو نتائج پر غور و خوض کا تعلق صرف دماغ سے رہیگا۔ اس کا طرز عمل پر مسر موا ثر نہ پڑے گا حالانکہ واقعہ اس کے برعکس ہے کردار پر غور و خوض کا واقعی تجربہ شاہد ہے کہ متوقع الحصول نتائج کے تصور سے قلب میں پسندیدگی و ناپسندیدگی یا نفرت و رغبت کے جذبات برانگیختہ ہوتے ہیں

چنانچہ تصور نتائج کے متن کے ساتھ ساتھ ایک شرح تصنیف ہوتی جاتی ہے جو
انکی اخلاقی قدر و قیمت کی تعیین کرتی ہے، یہ عام اصول یا آخری منزل مقصود کا
شعور نہیں بلکہ نتائج کی قدر و قیمت کا براہ راست احساس ہے جو افعال کے
نیک و بد ہونے کا فیصلہ کرتا ہے یہی وہ صداقت کا ناقابل حذف عنصر ہے
جو نظریۂ وجدانیت میں پایا جاتا ہے لیکن وجدانیت غلطی سے یہ فرض کرتی ہے
کہ یہ اخلاقی قدر و قیمت کا فوری احساس براہ راست تفکر کے نقش قدم پر چلنے
کے بجائے خود اسکی جگہ کام کرتا ہے اور یوں اسے اخلاقی نقطۂ نظر سے معطل
کردیتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ تفکر مختلف روشہائے کردار کی مشق ہے جو انسان
عالم خیال میں کرتا ہے، ہم پہلے اپنے ذہن میں کسی تہیج سے متاثر ہوتے ہیں اسکے
بعد ذہن ہی میں کسی مجوزہ نقشۂ عمل کی آزمائش کرتے ہیں۔ مختلف منزلوں تک
تتبع کے بعد وہ نتائج رو در رو نظر آتے ہیں جو اس نقشۂ عمل سے پیدا ہو سکتے ہیں۔
ان نتائج کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کی بناء پر ہم اصل تہیج یا پیش نظر نقشۂ عمل کے
اچھے بُرے ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اس بناء پر تفکر محض سود و زیاں کا حساب
نہیں جو صاحب تفکر کی ذات سے یکسر بے تعلق اور جذبات سے ہمہ تن معریٰ
ہو بلکہ عالم خیال کا ایک تماشہ ہے جس میں افعال اور اس کے نتائج ممثل ہو کے
جلوہ گر ہوتے ہیں اسی لئے تفکر میں وجدان اور براہ راست احساس کا عنصر
موجود ہوتا ہے۔ تفکر کو ذہنی اور عمل کو خارجی آزمائش کہنا چاہیئے (کیونکہ عمل بھی
ایک قسم کی آزمائش ہے جس سے کسی فعل کی بنیاد یعنی اس کی تہ میں پوشیدہ خیال
کی صحت و عدم صحت کا اندازہ کیا جاتا ہے) خارجی آزمائش کے نتائج تو باقی
رہتے ہیں۔ ان کا واپس لینا ممکن نہیں ہوتا لیکن ذہنی آزمائش کے نتائج کی تلافی
ہر وقت ہو سکتی ہے علاوہ برایں ذہنی آزمائش میں وقت کم صرف ہوتا ہے
چنانچہ تھوڑی دیر میں مختلف تجویزوں کا تجربہ ہو سکتا ہے اسمیں ایک فائدہ یہ بھی
ہے کہ ان تہیجات کو بروئے کار آنے کا موقع ملتا ہے جو شروع میں نظر سے اوجھل
رہتے ہیں۔ چونکہ گوناگوں تجاویز زیر غور ہوتی ہیں اس لئے انسان کو مختلف قسم کی
اخلاقی قدر وانیاں اور براہ راست احساسات کرنا پڑتے ہیں۔ بہت سے میلانات کے

سرگرم عمل ہونے سے اس استعداد نفس کے ظاہر ہونے کا گمان غالب ہوتا ہے، جو مناسب حال اور درکار ہوتی ہے اور جسکی وجہ سے معقول سعادت، کے حاصل ہونے کی توقع ہو سکتی ہے۔ تفکر کی بدولت عمل کی مختلف شاہراہیں متقابل حریفوں یا متضاد شقوں کی حیثیت سے رو در رو کھڑی نظر آتی ہیں اور یوں انجام کی اہمیت لا محالہ بے نقاب ہو جاتی ہے۔

نیک آدمی کا فیصلہ اور معیار اخلاق

مذکورۂ بالا بحث سے ارسطو کے اس خیال کی تشریح ہوتی ہے کہ جو شخص خود اچھا ہوگا وہی اچھی طرح اس امر کا فیصلہ کر سکیگا کہ واقعی کون سی شئے اچھی ہے اس طرح کے آدمی کو اعلیٰ مقاصد کے تصور سے تشفی اور برے نتائج کے خیال سے وحشت ہوگی چونکہ اسکی استعدادات ترقی یافتہ اور عادات و میلانات منتظم ہونگے اس لئے کسی مقصد کے پیش نظر آنے سے اسکے دل میں وہی جذبہ پیدا ہوگا جو اس مقصد کے شایان شان ہوگا۔ بہادر آدمی ان تمام افعال و تجاویز سے فوراً متاثر ہوگا جن میں مشکلات پر غالب آنے کے لئے صبر و طاقت کی ضرورت ہوگی۔ جسکی طبیعت میں حسن سلوک کا مادہ ہوگا وہ ہر ایسی تجویز پر لبیک کہیگا جس کا دوسروں کی بہبودی سے تعلق ہوگا۔ اس بنا پر اخلاقی حس یا ایسی کی براہ راست قدردانی کو اخلاق کا معیار قرار دیا جا سکتا ہے دنیا میں شاید ہی کوئی ایسا شخص ہو جسے کردار کے باب میں کسی پیچیدہ سوال کے متعلق شک پیدا ہوا ور اسے ان لوگوں کا خیال نہ آئے جنھیں وہ نیک سمجھتا ہے، وہ یہ نہ سوچے کہ اگر ان لوگوں کو یہ مشکل پیش آتی تو وہ اسے کیونکر حل کرتے۔ وہ اپنے فیصلہ کی رہنمائی میں ان لوگوں کے متوقع طرز عمل سے مدد نہ لے یا کم از کم اس کے دل میں یہ سوال نہ پیدا ہو کہ اگر میں نے فلاں کام کیا تو یہ لوگ میرے متعلق کیا رائے قائم کرینگے۔ یہ صحیح ہے کہ اسطرح انسان کو وہ اخلاقی معیار حاصل نہیں ہو سکتا جسکی بنیاد خود اس کے فیصلہ پر ہوتی ہے، اس طرح اس صورت حال کی اخلاقی حیثیت کی صحیح تعیین نہیں ہو سکتی جو خود اسے درپیش ہوگی تاہم اس اندازہ کی بدولت اسکی قوت فیصلہ خود غرضانہ طرفداری کی بندش سے آزاد ہو جاتی ہے اور پیش نظر صورت حال کی تشریح و قدرشناسی

میں تخیل بآسانی نسبتہً زیادہ آزادی کے ساتھ کام کرسکتا ہے۔

ف ۴

عام قواعد کی حیثیت

اخلاق کے متعلق بعض ایسے قواعد بھی ہیں جو نہ کانٹ کے قانون عقل کی طرح عام ہیں اور نہ جزئی واقعات کے فیصلوں کی طرح خاص ہیں، ان قواعد کا دائرۂ انفرادی افعال کے بہ نسبت وسیع اور اخلاق کے اصل الاصول کے لحاظ سے تنگ ہے۔ عقلی نقطۂ نظر سے ان قواعد کی اصل حیثیت اور فرض کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں وجدانیت و تجربیت دونوں سے کام لینا پڑے گا اس موقع پر ہمیں جس عقدہ کو حل کرنا پڑے گا وہ یہ ہے کہ خاص قاعدہ کو ایک طرف عام اصول اور دوسری طرف جزئی واقعہ سے کیا تعلق ہوتا ہے۔ کوئی قاعدہ جس قدر زیادہ عام جسقدر زیادہ مجرد و عقلی ہوگا اسی قدر کم قابل استعمال ہوگا۔ اسکے بالمقابل جو قاعدہ جس قدر زیادہ محدود و معین ہوگا اسی قدر زیادہ انفرادی افعال کے تمام و کمال نشو و نما یا انکی آزادی و فطری زیبائی کے لئے نقصان رساں ہوگا۔ اس لئے آئندہ تحلیل میں صرف ان شرائط کے دریافت کرنے کی کوشش کی جائے گی جنکی ماتحتی میں قواعد عقلی بھی ہو سکتے ہیں اور ان سے متعین مدد بھی مل سکتی ہے۔

وجدانیت اور اخلاقی مشکلات کا حل کم از کم افادیت کا یہ خیال ہے کہ اخلاقی قواعد کردار کے ان حالات کسے مستنبط ہوتے ہیں جو فی الواقع پیش آتے ہیں اسی لئے افادیت کی رُو سے قواعد اور فیصلہ طلب صورت واقعہ میں مماثلت ہونا چاہئے۔ لیکن اگر اخلاقی قواعد واقعی حالات پر غور و خوض کا نتیجہ نہ ہوں اگر وہ صرف اس نیلگوں آسمان سے انسان پر نازل ہوں تو ان کا فیصلہ طلب افعال سے فرداً فرداً محض صوری و بیرونی تعلق ہوگا۔ مثلاً ایک شخص اس امر کا

قائل ہے کہ اصول دیانتداری بذات خود کسی خاص شعبہ عقل کی مدد سے انسان کو معلوم ہوا ہے اور اس کا گزشتہ واقعات کے تجزیہ یا آئندہ حالات کی پیش بینی سے کوئی تعلق نہیں۔ اب اگر اس اصول کا استعمال کرنا چاہیگا تو کیسے کریگا؟ اسے یہ کیسے معلوم ہوگا کہ پیش نظر صورت حال اس اصول کے استعمال کے لئے بالکل موزوں ہے بالفرض اس نے یہ سوال کسیطرح حل بھی کرلیا تو اسے یہ کیسے معلوم ہوگا کہ اصول پر کاربند ہونے کے لئے فلاں طریقۂ عمل اختیار کرنا چاہئے کیونکہ قاعدہ کا عام طور پر اسی وقت استعمال ہوسکتا ہے جب اس میں مابہ الامتیاز جزئی حالات نظر انداز کردئے گئے ہوں اور صرف چند مشترک امور پر اکتفا کیا گیا ہو لیکن اس صورت میں قاعدہ کا ماحصل صرف یہ نصیحت رہ جائے گی کہ انسان کو بہر حال دیانت داری سے کام لینا چاہئے۔ رہا یہ امر کہ فلاں موقع پر دیانت کی نوعیت کیا ہوگی اس کا فیصلہ خود فاعل یا کسی اور کی رائے سے یا پھر اتفاق وقت سے ہوگا یہ دشواری اتنی سخت ہے کہ اخلاق کے جو نظامات ایسے مقررہ قواعد کے قائل ہیں جنکا سرچشمہ ضمیر، الہام یا وحی ہے انہیں حتی الامکان تمام واقعات کے احاطہ کرنے کے لئے روز افزوں پیچیدہ تدابیر سے کام لینا پڑا ہے اور بالآخر ان کے یہاں اخلاقی زندگی جزئیات تک میں قاعدہ پرستی یا ظاہر پرستی کا نام رہ گئی ہے۔

اخلاقی مشکل کشائی

فرض کرو ہماری بحث کا نقطہ آغاز توراۃ کے احکام عشرہ ہیں یہ تعداد میں دس اور عام خیالات تک محدود ہیں جو بصورت نفی ظاہر کئے گئے ہیں علاوہ بریں ایک ہی فعل ان میں سے متعدد احکام کے تحت میں ہوسکتا ہے ان اسباب سے جو عملی شبہات و اشکالات پیدا ہوتے ہیں انکے رفع کرنے کے لئے ایسے فن کے ترتیب دینے کی ضرورت ہوتی ہے جو اس عقدہ کا حل کرسکے یہ فن چونکہ اخلاقی مشکلات کو حل کرتا ہے اس لئے اسے اخلاقی مشکل کشائی کا فن کہنا چاہئے اخلاقی مشکل کشائی اس امر کی کوشش کرتی ہے کہ جسقدر عملی پیچیدگیوں کے پیش آنے کا احتمال ہوسکتا ہے ان سب کا پہلے سے اندازہ کیا جائے اور انکے رفع کرنیکے لئے صحیح قواعد وضع

کیئے جائیں۔ مثلاً توراۃ کا ایک حکم یہ ہے کہ قتل مت کرو۔ اس حکم کے سلسلہ میں ان تمام صورتوں کی ایک فہرست مرتب کی جائے گی جنمیں قتل واقع ہوتا ہے اور ان میں سے ہر ایک صورت کی صحیح اخلاقی حیثیت اور انکے جواز و عدم جواز کی صحیح حد معین کیجائے گی۔ لیکن یہ طریقۂ عمل افعال و جوارح تک محدود نہ ہوگا اسی اصول پر ان تمام داخلی سرچشمہ ہائے افعال کی بھی تقسیم و ترتیب ہوگی جن کا زندگی پر اثر پڑتا ہے۔ حسد، رشک، غصہ، ترش روئی، کینہ پروری، سنگدلی، ظلم پسندی وغیرہ وغیرہ کی تقسیم مختلف انواع اخلاق میں کی جائے گی اور ہر نوع کی صحیح اخلاقی قدر و قیمت معین کی جائیگی۔ زندگی کے ایک پہلو کے متعلق جو اصول کار اختیار کیا جائیگا اسی سے بقیہ پہلوؤں کے لئے کام لیا جائیگا۔ اور یوں بالآخر اخلاقی زندگی کی تمام صورتوں کے شمار ہونیکے بعد ان کی فہرست مرتب ہوگی اور ہر اخلاقی صورت اخلاقی ہدایات کی الماری کے اندر اپنے خانہ میں رکھدی جائے گی۔

اس طریقۂ عمل کے خطرات

لیکن جب اخلاقی زندگی کا یہ تصور آتا ہے تو اپنے جلو میں خطرات و مفاسد لاتا ہے (الف) یہ معنی کے بجائے صورت کو اہمیت دینے کی طرف مائل ہوتا ہے۔

یہ اپنی توجہ کو افعال کی واقعی خوبی نہیں، فاعل کے میلان طبع نہیں، مخصوص موقع و محل نہیں بلکہ قواعد کی حرف بحرف پابندی پر مرکوز کرتا ہے۔ اس کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ کردار کا دائرہ تنگ اور اس کا عمق کم ہو جاتا ہے۔

(۱) یہ بعض کو تو ایسی صورتوں کی جستجو کی ترغیب دیتا ہے جو انکے مفید مطلب ہوتی ہیں اسی لئے روزمرہ کی گفتگو میں "اخلاقی مشکل کشا" سے مراد وہ شخص ہوتا ہے جو اپنی موشگافیوں سے اپنے خودغرضانہ افعال کی اخلاقی توجیہ کرتا ہے اور (۲) بعض میں ظاہر پرستی اور غلو کا جذبہ پیدا کرتا ہے چنانچہ اسکی بدولت اس وضع کی متشدد و متقشف سیرت پیدا ہوتی ہے جس کا نمونہ زمانہ قدیم کے فریسی اور زمانہ حال کے صفاکیشوں میں نظر آتا ہے کیونکہ ان دونوں فرقوں نے اخلاقی زندگی کا جو نقشہ مرتب کیا تھا اس کی تہ میں یہ خیال کام کر رہا تھا کہ اخلاق کی بنیاد مقررہ قواعد کی

سختی کے ساتھ پابندی پر ہے (ب) علاوہ بریں کردار کے متعلق اس طرح کے نظام اخلاق کا میلان عملاً قانونی نقطۂ نظر کی طرف ہوتا ہے یہ حالت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب قانونی خیالات آ کے اخلاق میں شامل ہو جاتے ہیں۔ جن کی رو سے جرم کی ذمہ داری اور کسی بالادست حاکم کے ذریعہ سے سزا یابی یہ دونوں امور ضروری ہوتے ہیں۔ کردار کا انضباط مخصوص اوامر و نواہی کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اس کے لئے بعینہ اسی قسم کی تحلیل کی ضرورت ہوتی ہے جس کا ذکر (صفحہ ۳۲۷ میں) آچکا ہے۔ اسی صورت میں ہر جرم کا ایک مقررہ اور باضابطہ اصول پر اندازہ اور اس کے لئے مناسب سزا تجویز کیجا سکتی ہے اس میں شک نہیں کہ اعمال زندگی میں ذمہ داری اور جزا و سزا کو بڑا دخل ہے (چنانچہ عنقریب ہم اسپر بحث کرینگے) لیکن جو نظام اخلاق سزا سے محفوظ رہنے کو مطمح نظر قرار دیگا اور یوں محض قاعدہ کی پابندی سے مسرور ہونیکا جذبہ پیدا کریگا وہ یقیناً ناقص ہوگا۔

(ج) غالباً اس قسم کے نظام اخلاق کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ اسکی بدولت اخلاقی زندگی آزادی عمل اور برضا و رغبت افعال کی سرانجام دہی سے محروم ہو جاتی ہے اور یوں اخلاقی زندگی (خصوصاً پابند ضمیر کی نگاہ میں) ان قواعد کی غلامانہ و مضطربانہ پیروی کے مرادف بن جاتی ہے جو دوسروں کے وضع کردہ ہیں۔ اطاعت پابندی اصول کی بناء پر اچھی چیز ہے لیکن زیر بحث نظام اخلاق کی رو سے عملاً خوبی کا مصداق صرف اطاعت قرار پاتی ہے اور اطاعت کی نوعیت پابندی اصول کی نہیں بلکہ بجا آوری احکام کی ہوتی ہے۔ اخلاقی قواعد ذریعہ نجات اور انکا وجود مستقل بالذات ہوتا ہے۔ انکی پیروی کرنا اسی کا نام نیکی ہوتا ہے۔ اس اصول کی بناء پر اخلاق کا مرکز اعمال زندگی کے دائرہ سے نکل جاتا ہے۔ غرض جو اخلاقی نظامات منشاء سے زیادہ الفاظ پر، محرکات سے زیادہ قانونی نتائج پر زور دیتے ہیں وہ فاعل کو بیرونی اقتدار کی بندش میں جکڑتے ہیں۔ اس کی وجہ سے اس قسم کا کردار پیدا ہوتا ہے جیسے دل کی مسلسل پریشانی، اپنی کشمکش کے مشکوک

انجام اور سزا کے خوف سے برابر دوچار رہنا پڑتا ہے۔

مقررہ قواعد کا انجام

جو لوگ اس طرح کے تمام نظامات اخلاق کی شدومد سے مخالفت کرتے ہیں وہ یہ امر نظرانداز کردیتے ہیں کہ یہ فاسد مقررہ اصول کو قطعی و آخری اصول تسلیم کرنے کا منطقی نتیجہ ہیں وہ بزعم خود یہ سمجھتے ہیں کہ ان برائیوں کے ذمہ دار بعض ٹھکار فرما جماعتیں "یا مذہبی پیشوا یا سیاسی حکام یا قانونی عہدہ دار ہیں" اس لئے خود اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ اخلاق چند مقررہ اور ناقابل تغیر قواعد کی پابندی کا نام ہے۔ ان معترضین کو یہ خیال نہیں آتا کہ اگر اخلاق کی وہی حقیقت ہے جو یہ سمجھتے ہیں تو اس صورت میں ان لوگوں کی تعریف کرنا چاہئے جنھوں نے مقررہ قواعد وضع کرکے اس حقیقت کے عالم وجود میں آنے کا موقع بہم پہنچایا' کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ مقررہ قواعد کی پابندی کا خیال اسی وقت قابل عمل ہوسکتا ہے جب کوئی ایسا بالادست صاحب اقتدار موجود ہو جو ان قواعد کو وضع اور نافذ کرسکے۔ لاک کا قول ہے کہ "ناقابل چون وچرا حقائق کی تسلیم اور اصول زندگی کے متعلق واجب العمل فرمانروی ان دونوں باتوں سے ایک شخص کو دوسرے شخص پر وہ اختیار حاصل ہوتا ہے جو کوئی معمولی اختیار نہیں"

افادیت اور عام قواعد

عام قواعد کے جزئی واقعات کے متعلق استعمال میں اس لئے مشکلات پیش آتی ہیں کہ ان دونوں میں کوئی رشتہ تسلیم نہیں کیا جاتا لیکن افادیت کو اس مشکل سے دوچار ہونے کی ضرورت نہیں۔ اسکے یہاں اخلاق کا معیار وہ کلیات ہیں جو سعادت وشقاوت پر خاص خاص افعال کے اثر کو پیش نظر رکھکے مرتب کئے گئے ہیں۔ البتہ اگر سعادت کا وہ مفہوم لیا گیا جو بنتھم کے ذہن میں ہے (یعنی منفرد لذتوں کا مجموعہ) تو اس صورت میں عام قواعد کا وجود ہی ناممکن ہوگا کیونکہ اس مفہوم کے اعتبار سے کوئی قابل تعمیم شئے موجود نہ ہوگی۔ اس کے برعکس اگر لذت سے وہ معنی مراد لئے گئے ہیں جو عام طور پر سمجھے جاتے ہیں یعنی بہبودی' کامرانی' مقصد کا قابل اطمینان حصول تو اس حالت میں یقیناً ایسے اصول زندگی یا قواعد کلیہ موجود ہوتے

جن میں نوع انسانی کا تجربہ قلمبند ہو گا۔ مل کے اقتباسات ذیل سے اس بحث کے اصلی پہلو واضح ہوتے ہیں:۔

"ہم یہ سمجھتے ہیں کہ سعادت ایک ایسی پیچیدہ اور غیر متعین شئے ہے کہ اگر یہ حاصل ہو سکتی ہے تو صرف ان ثانوی مقاصد کے ذریعہ سے جن کے متعلق وہ ارباب فکر متفق ہو سکتے ہیں بلکہ اکثر متفق ہوتے جو آخری معیار کے متعلق ایک دوسرے سے مختلف رائے رکھتے ہیں۔ ان ثانوی مقاصد کے متعلق ارباب فکر میں جو اتفاق رائے پایا جاتا ہے وہ اس سے بہت زیادہ ہے جسکی امید ان حضرات کے اخلاقی مابعد الطبیعات کے متعلق شدید اختلاف کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہو سکتی ہے" (مضمون منتخب) جن ثانوی مقاصد کا مل نے ذکر کیا ہے ان سے مراد تندرستی، دیانتداری، پاکدامنی، مہربانی وغیرہ ہیں انکے متعلق وہ 'افادیت' میں یہ کہتا ہے کہ:۔

"اس زمانہ تک بعض افعال کے دوسروں کی سعادت پر اثر کے متعلق نوع انسانی میں کچھ پختہ اعتقادات ضرور پیدا ہو گئے ہونگے یہی اعتقادات ہیں جو اس طرح ہم تک پہنچے ہیں۔ یہ عوام کے لئے اور عوام کی طرح فلسفی کے لئے (یہاں تک کہ اسے ان سے بہتر اصول کے دریافت کرنے میں کامیابی ہو جائے) اخلاقی قواعد کا کام دیتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ان قواعد کو ناقابل تغیر سمجھنا ایک بات ہے اور درمیانی کلیات کو نظرانداز کرتے وقت ہر فعل کو ابتدائی اصول کے معیار پر جانچنا یہ دوسری بات ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کوئی شخص یہ نہیں کہتا ہے کہ فن جہاز رانی کی بنیاد علم ہئیت پر نہیں کیونکہ جہاز راں خود بحری تقویم کے حساب لگانے کے لئے نہیں ٹھیر سکتا۔ چونکہ وہ ذی ہوش ہے اس سلئے جو حساب لگ چکا ہے اسی پر اکتفا کرتا ہے اور دریا نوردی کے لئے روانہ ہو جاتا ہے یہی حالت تمام ذی ہوش انسانوں کی ہے۔ وہ بھی حق و باطل کے عام سوالات اور انکے علاوہ اور بہت سے مسائل کے متعلق جو ان سے کہیں زیادہ مشکل ہیں ایک رائے قائم کرکے تجربیات کے سفر پر روانہ ہو جاتے ہیں۔"

تجربی قواعد اور مقررہ رسوم

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ مل نے جن خیالات کا اظہار

کیا ہے ان سے بجا اور بیجا کے متعلق اس وقت فیصلہ کرنے میں بڑی مدد ملے گی
جب تاریخ اخلاق کے طلبہ کو اس امر میں ذرا شک نہ ہوگا کہ وجدانیین جن قواعد
اخلاق کو ایک خاص اخلاقی شعبۂ عقل کا آخری فیصلہ سمجھتے ہیں وہ اسی قسم کے مرتب
شدہ کلیات ہیں جن کا ذکر مل نے کیا ہے۔ لیکن مل نے جس حقیقت کو بے نقاب
کیا ہے اس کا دائرہ اس قدر وسیع نہیں جس قدر ہونا چاہیئے اس حقیقت سے زیادہ سے
زیادہ ان اخلاقی قواعد کا اندازہ ہوتا ہے جن میں رسم کا عنصر موجود ہے۔ چنانچہ ہم
یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح کے اخلاقی قواعد کی بنیاد گزشتہ عادات زندگی
و نیز فطری، اقتصادی، اور سیاسی حالات پر ہوتی ہے۔ لیکن ایسے
مواقع پر بسا اوقات اہم امور کی بہ نسبت معمولی باتوں (مثلاً بالوں کی آرائش،
جسمانی طہارت، بتوں کی پرستش وغیرہ) پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ خود ہمارے
زمانہ میں گزشتہ رواج کی وجہ سے بہت سی ایسی باتیں جائز سمجھی جاتی ہیں جن کو
ذکی الحس ضمیر پسند نہیں کر سکتا، مثلاً ایک قوم کی دوسری قوم پر فوج کشی تاجرانہ
مقابلہ میں سنگدلی، کمزور سے اقتصادی استفادہ یا عقل و تعامل کے ساتھ پیش بینی
کا فقدان۔ یہ امور اس طرح سعادت کے مرادف سمجھے جاتے ہیں کہ انکا
ترک اور شقاوت ان کا رد و بدل اور تکلیف و برہمی لازم و ملزوم سمجھے
جاتے ہیں لیکن اگر گزشتہ زمانہ کے اخلاقی قواعد حرف بحرف موجودہ زمانہ
میں معیار حق و باطل قرار پائیں تو رسوم کا دور دورہ از سر نو شروع ہو جائے گا
اور اس اخلاقی ترقی سے دست بردار ہونا پڑے گا جو فکری اخلاق کی بدولت
حاصل ہوتی ہے۔ چونکہ بنتھم اور مل دونوں افادیت کے قائل ہیں اس لئے
اس موقع پر یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بنتھم کو افادی معیار پر اس لئے
اصرار ہے کہ اسے ان اخلاقی قواعد کے ناقابل اطمینان ہونے کا یقین ہے
جس کا ذکر مل نے کیا ہے۔ مل کی "بحری تقویم" کا اب علمی حیثیت سے
حساب لگ گیا ہے اس تقویم اور اس کے مقصد میں تطبیق پیدا ہو گئی ہے۔
لیکن جو قواعد ترتیب دے گئے ہیں ان میں طبقات کا مفاد، غیر معقول حسیات،
تحکم آمیز اعلانات اور عام بہبودی کا واقعی لحاظ یہ چیزیں غت ربود ہیں۔

تجربی قواعد کا اختلاف | علاوہ بریں واقعہ یہ ہے کہ مِل نے جب اتفاق کا دعوے کیا ہے یہ اسی وقت پایا جاسکتا ہے جب "متوسط تعمیمات"

یعنی درمیانی کلیات کو مبہم و مجرد اصول کی حالت میں رکھا جائے۔ کسی ملک میں جس قدر تعلیم یافتہ اور نیک سیرت اشخاص ہوں گے سب کا انصاف یا احسان پر اتفاق رائے ہوگا مگر کب؟ اس وقت جب انصاف یا احسان کی یہ حالت ہو کہ اگر انھیں اپنے عموم پر قائم رکھا جائے تو ان کے سب کچھ معنی ہوں اور ان کی تعیین کی جائے تو ان کے کوئی معنی نہ رہیں۔ انصاف کے خلاف کون ہے لیکن بحری محصول، شخصی مصارف کی تخفیف، زر کے معیار، کارکنوں کی انجمن سرمایہ اور مزدوری کے باہمی تعلق، رفاہ عام کی چیزوں کی شخصی ملکیت، زمین اور صنعت کی قومی ملکیت کے متعلق جن مباحث کا ہنگامہ گرم رہتا ہے ان سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ ذی فہم اور نیک میلان اشخاص کے ایک جم غفیر کے نزدیک ایک ہی اصول انصاف متضاد نتائج کا مقتضی ہو سکتا ہے۔ تاہم رسم ہی وہ شئے ہے جو اخلاقی زندگی کی تہ میں مضمر ہوتی ہے۔ اور اس کے علاوہ دوسری صورت ذہن میں بھی نہیں آتی کیونکہ رسوم انسان کی روش عمل سے خارج نہیں بلکہ اس کا جزو ہوتی ہیں، وہ ان عادات ومیلانات کے قالب میں موجود ہوتی ہیں جن پر روش عمل کی بنیاد ہوتی ہے اور گروٹ کے بقول (منقولہ صفحہ ۱۴۳) "ایسے میلانات کے پردہ میں حکومت کرتی ہیں جن کا انسان عادی اور جو خود اسی کے خیال کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں"۔ قوانین، خواہ بشکل قانون مرتب ہوں یا نہ ہوں، معاشرتی رسوم، آداب مجلس، عام رائے کی توقعات یہ وہ استاد ہیں جو کردار کی تعلیم دیتے ہیں۔ اگر یہ نہ ہوں تو بسا اوقات انسان صحیح روش عمل کا فیصلہ نہ کر سکے۔ ان کی بدولت سوالات کی ایک ایسی فہرست، منتظم نقطہائے نظر کا ایک ایسا سلسلہ ہاتھ آجاتا ہے جس کی مدد سے انسان، عمل، طلب، صورت معاملہ پر غور اور اس کی اخلاقی حیثیت کا اندازہ کر سکتا ہے چنانچہ اکثر آدمی اپنا اخلاقی فیصلہ اسی طرح کرتے ہیں۔

رسوم کا باہمی اختلاف

اگر معاشرتی رسوم اور انفرادی عادات میں باہم اختلاف نہ ہوتا تو بیجا و بیجا کے تعین کے لئے اس قسم کی رہنمائی کافی ووافی ہوتی۔ لیکن صورت حال یہ ہے کہ مخالف عادات کی وجہ سے ناقابل اجتماع مقاصد پیش نظر ہوتے ہیں جن میں انتخاب ناگزیر ہوتا ہے اس لئے غور وفکر سے کام لینا پڑتا ہے۔ اخلاقی فیصلوں کے لئے اخلاقی اصول کی ضرورت بھی اسی لئے پیش آتی ہے لیکن اخلاقی اصول گزشتہ قواعد کردار کے برقرار رکھنے پر قناعت نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اگر یہ قواعد کافی ہوتے تو نہ غور وفکر کی ضرورت ہوتی اور نہ اصول کی۔ نیک وبد اور بجا و بیجا کے عناصر نظامات و رسوم کے صادر کردہ اوامر ونواہی میں موجود ہوتے ہیں، لیکن ان پر غور وخوض نہیں ہوتا۔

اخلاقی اصول اور انکی اہمیت کی نوعیت

اس بحث کی بدولت ہم اپنی تحلیل کے اصلی نقطہ تک پہنچ جاتے ہیں۔ قواعد اور عام اصول میں کیا فرق ہے؟ قواعد کا تعلق عمل سے ہے۔ ہم کسی کام کو جس طرح معمولاً انجام دیتے ہیں اسی کا نام قاعدہ ہے۔ لیکن اصول کا تعلق ذہن سے ہے۔ وہ اشیاء کے متعلق فیصلہ کرنے میں کارآمد ہوتے ہیں۔ وجدانیت و افادیت کی بنیادی غلطی (جو مل کے منقولہ بالا اقتباس میں نظر آتی ہے) یہ ہے کہ وہ ایسے قواعد کی تلاش کرتی ہیں جو بذات خود فاعل کے لئے شاہراہ عمل متعین کر سکتے ہیں حالانکہ اخلاقی اصول کی غرض یہ ہوتی ہے کہ فاعل کو ایسا نقطہ نظر اور طریقہ عمل ہاتھ آجائے جس کی مدد سے وہ از خود پیش نظر صورت حال میں نیکی وبدی کے عناصر کی تحلیل کر سکے جو اخلاقی اصول واقعی اخلاقی اصول ہوگا وہ شاہراہ عمل متعین نہ کریگا بلکہ صرف زیر بحث مسئلہ کی تحقیق کی بنیاد بنیگا، غور طلب فعل کے مختلف پہلو دکھائے گا اور کوتاہ نظری یا طرفداری کے خطرہ سے آگاہ کرے گا وہ ایسے امور سے مطلع کریگا جن کے لحاظ سے فیصلہ طلب مقصد یا خواہش کے اثرات پر غور کرنا چاہئے اور یوں فکری انتقاد میں اسکا معین ہوگا وہ ان اہم خیالات کی طرف اشارہ کرے گا جو فاعل کے پیش نظر رہنا چاہئیں اور اس طرح غور وخوض میں اس کی رہنمائی کرے گا۔

زریں اصول اور ذریعہ تحلیل

مختصر یہ کہ اخلاقی اصول کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا حکم نہیں دیتا بلکہ پیش نظر صورت حال کی تحلیل میں مدد دیتا ہے رہی اخلاقی حیثیت تو اسکی تعیین اخلاقی اصول سے نہیں بلکہ پوری صورت حال سے ہوتی ہے مثلاً "زریں اصول" کو لیجئے بعضوں کا یہ خیال ہے کہ اگر یہ اصول عام طور پر اختیار کر لیا جائے تو صنعتی نزاعوں کا خاتمہ ہو جائے۔ مگر کیا واقعی ایسا ہو سکتا ہے؟ بالفرض ہر شخص دل سے اس اصول پر عمل کے لئے تیار بھی ہو گیا تو یہ کیسے معلوم ہوگا کہ فلاں پیچیدہ صورت میں فلاں روش اختیار کرنا چاہیئے۔ جب لوگوں کو خود اپنے حقیقی مفاد کے متعلق یقین نہیں تو صرف اس کہہ دینے سے کہ دوسروں کے مفاد کو اپنے مفاد کے برابر سمجھو' یہ عقدہ کیسے حل ہو سکیگا۔ نہ یہ امر قرین عقل معلوم ہوتا ہے کہ جن جن چیزوں کو ہم اپنے لئے پسند کریں وہ سب ہم دوسروں کو لازمی طور پر دیں۔ اگر مجھے پرانی وضع کا گانا پسند ہے تو کیا یہ ضروری ہے کہ اپنے ہمسایہ کو بھی یہی گانا زبردستی سنواؤں۔ تاہم "زریں اصول" کی بدولت ہمیں ایسا نقطۂ نظر حاصل ہو سکتا ہے جس سے ہم افعال پر غور کر سکتے ہیں۔ اس اصول سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے افعال کی اخلاقی حیثیت کا فیصلہ کرتے وقت ہم کو یہ دیکھنا چاہیئے کہ ان کا خود ہمارے اور دوسروں کے مفاد میں کیا اثر پڑیگا اس اصول کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہم اپنے فیصلہ میں طرفداری سے محفوظ رہ سکتے ہیں اس اصول سے ہم یہ سبق حاصل کر سکتے ہیں کہ کسی خاص لذت یا الم کو صرف اس لئے بیجا اہمیت نہ دینا چاہیئے کہ اس کا اثر ہماری ذات پر پڑے گا۔ غرض زریں اصول احکام یا اوامر نافذ نہیں کرتا بلکہ جب کسی صورت حال پر فہم و خرد کے ساتھ غور و خوض کی ضرورت ہے تو اسوقت اس اصول کی وجہ سے فیصلہ کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔

ہمدردی اور معقول فیصلہ

ہم کو متعدد مواقع پر (مثلاً قصد و محرک یا نیت اور نتائج کی بحث میں) یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جذبہ اور خیال کی از ہم دگر تفریق کس قدر مصنوعی ہے، جس طرح صرف وہی خیال موثر ہوتا ہے

یہ جذبہ کے اختلاط سے غالب دلچسپی کی شکل اختیار کرلیتا ہے اسی طرح صرف وہی خیال درحقیقت عام اور معقول (یعنی محض چالاک وہوشیار کا مقابل) ہوتا ہے جس میں فیاضی کا وصف موجود ہوتا ہے۔ ہمدردی کی بدولت انسان کے ثمرات افعال سے دلچسپی کا دائرہ وسیع ہوجاتا ہے اور آدمی ان نتائج کو پیش نظر رکھنے لگتا ہے جن کا دوسروں کی بہبودی پر اثر پڑتا ہے۔ اس قسم کے نتائج کو ہمدردی اہمیت دیتا ہے جو اسکی نظر میں ان نتائج کو حاصل ہوتی ہیں جنکا اثر خود اسکی عزت، دولت یا طاقت پر پڑتا ہے۔ اپنے آپ کو دوسروں کی جگہ فرض کرنا، انکے مقاصد و فوائد کے نقطہ نظر سے معاملات پر غور کرنا، خود اپنے مطالبات و عادی کی وہی حیثیت قرار دینا جو کسی ہمدرد و ناظر فدار ثالث کی نظر میں ہوسکتی ہے یہی وہ طریقہ ہے جس سے اخلاقی علم کو عمومیت اور وجود خارجی حاصل ہوسکتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ ہمدردی اخلاقی علم کا اصول عام ہے لیکن اس لئے نہیں کہ ہمدردی کے احکام کو دوسرے اصول کے احکام پر ترجیح حاصل ہے، بلکہ اس لئے کہ ہمدردی کی وجہ سے وہ ذہنی نقطہ نظر ہاتھ آجاتا ہے جو سب سے زیادہ موثر اور قابل اعتبار ہوتا ہے، وہ آلہ دستیاب ہوجاتا ہے جس سے پیچیدہ صورت حال کی تحلیل ہوسکتی ہے۔ جیسا کہ گزشتہ باب میں بیان کیا جاچکا ہے، اخلاق کے لئے دیگر تہیجات کے ساتھ ہمدردی کے اختلاط کی ضرورت ہے۔ اس خیال پر ہم یہاں جس امر کا اضافہ کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اس اختلاط میں ہمدردی کی وجہ سے وہ شئے حاصل ہوتی ہے جسکی بناء پر خواہشات، تجاویز، عزائم اور افعال پر ایک موثر، وسیع اور خارجی نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ یہ اسی ہمدردی کا ثمرہ ہے کہ کانٹ کی صوری اور خالی از نتیجہ عقل ایک مجرد اور نظری شئے نہیں رہتی۔ علیٰ ہذا یہ اسی ہمدردی کا اثر ہے کہ افادیین کے معری از جذبات حسابات مشترک فائدہ کے اعتراف کی صورت اختیار کرلیتے ہیں۔

باب ۱۷

اخلاقی زندگی میں فرض کی حیثیت

جاذب اور معقول اغراض کا تصادم

خوبی یا تشفی کبھی تو بلا واسطہ اور فوری ہوتی ہے جس کا
تعلق خواہش سے ہوتا ہے لیکن کبھی بالواسطہ ہوتی ہے
اس صورت میں ان خیالات کا نتیجہ ہوتی ہے جو مقصود کے تصور
سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان دونوں قسموں میں جو فرق ہے اس کی توضیح
ہماری گزشتہ بحث سے ہو چکی ہے جیسا کہ ہمیں پہلے معلوم ہو چکا ہے
قسم دوم اگر موجود ہوگی تو اس سے جذبات میں کوئی نہ کوئی تحریک ضرور
پیدا ہوگی، وہ کسی نہ کسی حد تک تشفی بخش ضرور معلوم ہوگی لیکن ممکن ہے
اس کے اثر کا طریقہ اس مقصد کے طریقۂ اثر سے مختلف ہو جس کی کشش یا
یا جذب میں غور و خوض کے ظاہر کردہ اصول کو دخل نہیں ہوتا۔ ممکن ہے
کہ اس مقصد کا اثر ایسا شدید، واضح اور استغراق انگیز ہو کہ فوراً عمل کی صورت میں
جلوہ گر ہو جائے۔ اس کے برعکس جب خوبی کے اثر کی بنیاد دوررس خیالات
پر ہو گو اس کی اخلاقی حیثیت تسلیم ہو لیکن ممکن ہے کسی وقت عمل پر اس کا
اثر کمزور و ضعیف ہو۔ بالفاظ دیگر اس خاص وقت میں قانون نفس جذبات
اتنا پرزور نہ ہو جتنا قانون اعضا کا ہو جو ہمیشہ قانون نفس سے برسرپیکار رہتا
ہے۔

لفظ فرض کے دو مفہوم

اسی تقابل سے فرض کا آغاز ہوتا ہے۔ ایک طرف تو
اس خوبی کی بجا فوقیت ہوتی جو گو دوررس مگر معقول

ہوتی ہے اور دوسری طرف ان سرچشمہ ہائے عمل کا تنفر ہوتا ہے جن کا تقاضا شدید اور فوری توجہ کا خواہاں ہوتا ہے اس لئے بالطبع غالب خواہشوں کی رہنمائی اور معقول خوبی کے عمل میں اثر آفرینی کی ضرورت پیش آتی ہے لیکن یقیناً بعض اوقات لفظ فرض کے استعمال میں کسی قدر توسع سے کام لیا جاتا ہے مثلاً فلاں شخص نے اپنا فرض ادا کیا اس کے ایک یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ اس نے ایک ایسا کام کیا جو بجا تھا خواہ اسکا میلان طبع اس کام کے مخالف تھا یا نہ تھا اور یہ واقعہ تو اکثر پیش آیا ہے کہ ایک خوبی جسکا دائرۂ اثر وسیع ہوتا ہے تفکر آمیز حافظہ اور پیش بینی کی مدد سے نشو و نما پاتی ہے لیکن چونکہ وہ پوری طرح جاذب یا باعث کشش ہوتی ہے اس لئے انسان اسکا خیر مقدم کرتا ہے اور اسے فوراً خوبی تسلیم کر لیتا ہے۔ ایسے موقع پر نہ تصادم ہوتا ہے اور نہ تعارض بلکہ یہ خوبی آتے ہی اس خیال کی جگہ لے لیتی ہے جو دل میں خالی از فکر ہیچ کی وجہ سے پیدا ہوا تھا۔ کیونکہ موجودہ حالات کے لحاظ سے صرف یہ خوبی مناسب، موزوں، معقول اور دانشمندانہ معلوم ہوتی ہے۔ اس صورت میں بھی فاعل اپنا 'فرض' ادا کرتا ہے مگر وہ فرض جس کے ادا کرنے میں اسے مسرت ہوتی ہے، جسے اگر ادا نہ کرتا تو کلفت ہوتی۔ ایسے موقع پر فرض سے مراد وہ فعل ہوتا ہے جو پیش نظر صورت حال کی ضروریات و مطالبات کو پورا کر سکتا ہے اسی لئے اہل روم 'فرض' اور 'عہدہ' کو ہم معنی قرار دیتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک ادائے فرض کے معنی تھے ایسے واجبات کی سر انجام دہی جو ہر شخص کی اجتماعی حیثیت کی بنا پر اس کے ذمہ عائد ہوتے ہیں۔

خواہش و فرض کا تصادم اور اسکا شعور

لیکن مذکورۂ بالا صورت کے علاوہ ایسی صورتیں بھی پیش آتی ہیں جن میں فاعل کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ بجا مقصد اور میرے فطری میلان میں تخالف ہے، جن پر اسے یہ نظر آتا ہے کہ بجا مقصد ایک ایسا اصول یا قانون تو ہے جسکی پابندی ضروری ہے مگر اس پابندی کے لئے فطری میلان پر جبر تشدد اور زجر و توبیخ کی ضرورت

ہو گی۔ اس صورت حال کی تصویر ہم ہنیو آر ملڈ کے اقتباس ذیل میں اچھی طرح دیکھ سکتے ہیں۔ مگر شرط یہ ہے کہ ہم اس اقتباس کو توجیہ واقعات نہیں بلکہ توصیف واقعات کی نظر سے پڑھیں۔

"کردار کے متعلق ہر قسم کا تجربہ کرنے کے بعد آخر یہ واقعہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے اندر دو نفس، دو جبلتیں یا دو طاقتیں ہیں۔ (خواہ ہم انکا کوئی نام رکھیں اور ان کے آغاز کے متعلق کوئی رائے قائم کریں) ان دونوں میں انسان پر قابو پانے کے لئے کشمکش جاری رہتی ہے۔ ان میں سے ایک ابتدائی تہیج کی حرکت کا نتیجہ اور نسبتہً غیر ارادی ہے۔ یہ اس میلان کی تشفی کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو انسان کے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ اسی کو عام طور پر انسان کے معمولی یا عارضی نفس کی حرکت کہتے ہیں۔ اس کا تعلق حاسہ، شہوت یا خواہش سے ہوتا ہے۔ دوسرا غور و فکر کا ثمرہ ہے۔ یہ نسبتہً ارادی ہے۔ یہ میلان کو قاعدہ کے ماتحت رکھنے کی ہدایت کرتا ہے اسے عام طور پر انسان کے بلند تر یا دیرپا نفس کی حرکت کہتے ہیں۔ اس کا تعلق عقل، روح یا ارادہ سے ہوتا ہے۔"

آیندہ صفحات میں پہلے ہم یہ بیان کرینگے کہ (۱) ہماری رائے میں احساس فرض اور میلان فطرت کے تصادم کی واقعی حالت کیا ہے (۲) اس کے بعد پھر ان توجیہات پر توجہ کرینگے جن میں اس تصادم کی یک رخی تصویر کھینچی گئی ہے اس سلسلہ میں پہلے (الف) وجدانی اور اس کے بعد (ب) افادی نظریہ پر بحث کرینگے (۳) آخر میں اپنی تنقید کے نتائج کو پیش نظر رکھکے خود اپنے نظریہ کی توضیح کرینگے۔

ف ۱

خواہش اور قانون کی ماتحتی

روزمرہ میں فرض کے متعلق جو الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں انھیں سے

بعض موٹی موٹی باتیں معلوم ہو سکتی ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں یہ کام ہمارا فرض ہے اس کا انجام دینا ہمارے ذمہ واجب ہے۔ ہمیں یہ ضرور کرنا چاہئے۔ ہم اسکی سرانجام دہی پر مجبور ہیں۔ یہ شئے بطور فرض ہم پر عائد کی گئی ہے۔ جو شخص عادتاً ادائے فرض سے غفلت کرتا ہے اسے ہم 'بے قانون' یا 'بے قاعدہ' کہتے ہیں۔ اگر کوئی اپنے فرض کی بجا آوری سے پہلو تہی کرنا چاہتا ہے تو ہم اسکا نام 'بے اصول' رکھتے ہیں۔ ان تمام فقروں سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ بعض کام ایسے ہیں جو ہمیں کرنا چاہئیں، جو ہم سے لئے جاتے ہیں۔ جن کے پاس قانون یا باضابطہ اصول کی سند جواز موجود ہے۔ علاوہ برایں مذکورۂ بالا فقروں سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انسان بالطبع ان کاموں سے گھبراتا ہے، وہ انکے علاوہ کچھ اور کرنا چاہتا ہے اس لئے جب فرض کو ایک شعور آمیز موثر قرار دیا جاتا ہے تو اس کے مفہوم میں فطری میلان پر جبر کا پہلو شامل ہوتا ہے۔ اس کی دلالت ایسے اکراہ یا ناگواری پر ہوتی ہے جس کا دفع کرنا گو ضروری ہے مگر آسان نہیں اس کے قابو میں لانے کیلئے کوشش کی ضرورت ہوگی مگر یہ کوشش اس وقت ممکن ہوگی جب فاعل کو مقتضائے فرض کی بجا فوقیت کافی طور سے تسلیم ہوگی، غرض یوں ہم دیسپا اور اصول یا فرض اور خواہش کے باہمی تصادم کو ظاہر کرتے ہیں میلان و فرض میں اگرچہ ناگزیر وابستگی ہے لیکن ان دونوں کو الگ کرکے (۱) میلان پر مخالف فرض کی حیثیت سے اور (۲) فرض پر اخلاقی اقتدار کے حامل یا قانون کے مظہر کی حیثیت سے بحث کرنے میں سہولت ہوگی۔

میلان کا فرض سے تقابل

خواہش بالواسطہ ہو یا بلاواسطہ اس کا سرچشمہ جسم کی بنیادی احتیاج یا اشتہا ہوتی ہے جب کردار یا طرز عمل کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے زندہ جسم کا وجود مترشح ہوتا ہے زندہ جسم میں اگر اپنی ہستی کو باقی رکھنے کا شدید جبلی میلان نہ ہو تو وہ زندگی کے خطرات، مشکلات ناکامیوں اور محرومیوں میں گھر کے فنا ہو جائے۔ لیکن زندگی کے مفہوم میں دو چیزیں شامل ہیں۔ ایک جسمانی اشتہا جیسے بھوک پیاس یا صنفی خواہش

دوسری جبلت مثلاً غصہ، خوف، امید وغیرہ جبلت کا تقاضا نہایت شدید ہوتا ہے، اسکا آغاز غور و فکر سے نہیں ہوتا بلکہ وہ غور و فکر سے پہلے پائی جاتی ہے، اس کی ہستی کا انحصار انجام اندیشی پر نہیں ہوتا بلکہ اس کی وجہ سے انجام اندیشی عالم وجود میں آتی ہے جب جبلت کسی تندرست جسم میں پائی جاتی ہے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ جسم طاقت سے اتنا بھرا ہوا ہے کہ از خود چھلکا پڑتا ہے، البتہ جبلتیں ہیچ پذیر ہوتی ہیں۔ غرض اس قسم کے میلانات انسان کی استعدادوں کا اصلی و بنیادی جز ہوتے ہیں اور انہی میلانات کی تکمیل انسان کی سعادت کے لئے درکار ہوتی ہے لیکن اس میں کوئی ایسی شئے نہیں جسے غیر معمولی یا خلاف اخلاق کہا جائے۔ تاہم انسان صرف ان جبلتوں کی تشفی کا نام نہیں جنکا تعلق تحصیل غذا، اجتماع صنفی اور حفاظت نفس سے ہے، اگر ہم (نظریۂ ارتقائے جسمانی کے مطابق) یہ امر تسلیم بھی کرلیں کہ تمام میلانات کا آخری سرچشمہ جسم ہے تو بھی یہ خیال صحیح رہے گا کہ میلان کی بالکل ابتدائی اور بہت ہی ترقی یافتہ شکلیں پہلو بہ پہلو پائی جاتی ہیں اور ایسی حالت میں ان دونوں کی ایک ہی وقت میں تشفی ممکن نہیں۔

جسمانی اور فکری میلانات کا تعارض

بالفرض یہ خیال صحیح ہو (اور ایسا ہونا بالکل ممکن ہے) کہ ملکیت کے متعلق انسان کے تمام مقاصد و خواہشات کا سرچشمہ وہ جبلتیں ہیں جنکا تعلق اپنے اور اپنی اولاد کے لئے فراہمی غذا سے ہے تو اس کے ساتھ یہ واقعہ بھی صحیح ہے کہ ترقی یافتہ خواہشوں کی وجہ سے وہ خواہشیں ناپید نہیں ہوتیں جن سے یہ ترقی یافتہ خواہشیں پیدا ہوتی ہیں۔ چونکہ جسمانی مطالبات کے پہلو بہ پہلو ایسے مقاصد موجود ہوتے ہیں جو غور و فکر کا ثمرہ ہوتے ہیں اس لئے ان دونوں میں تعارض ہوتا ہے اور اس تعارض کے رفع کرنیکے لئے "عزم" کی ضرورت ہوتی ہے، ممکن ہے کہ نظام ملکیت کی وجہ سے بھوک کا شدید تقاضہ فوراً پورا نہ کیا جاسکے کیونکہ نظام ملکیت کے یہ معنی ہیں کہ ہر شخص اپنے حسب دلخواہ اپنی جسمانی خواہشوں کی تشفی میں آزاد نہیں بلکہ بعض اوقات اسے تشفی خواہش سے دست بردار ہونا یا اسے ملتوی رکھنا پڑے گا اس لئے کہ جو شئے ذریعۂ تشفی ہوگی وہ دوسرے کی ملکیت ہوگی یا اگر اسے تشفی خواہش کا موقع ملیگا تو ایسی زحمت برداشت کرنیکے بعد جو اسے ناگوار خاطر ہوگی یہی حالت نظام خاندان کی ہے۔ یہ نظام جذبۂ توالد و تناسل کا ثمرہ ہے۔ مگر اس نظام کی وجہ سے جو مقاصد اور اصول کار پیش نظر

رکھنا پڑتے ہیں وہ اتفاقی و فطری حالت میں صنفی خواہش کی تشفی محض کے منافی ہیں۔ خواہشات جب شائستہ ترقی یافتہ اور پیچیدہ شکل اختیار کرلیتی ہیں تو میلانات کی اصلی حالت میں پیروی نہیں ہوسکتی اس لئے ان کے انسداد، انضباط یا ماتحتی کی ضرورت پیش آتی ہے بالفاظ دیگر میلانات پر اس قسم کے قابو حاصل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جسکی طرف خود میلانات کا رجحان نہیں ہوتا اور جس کے تسلط سے آزاد ہونے کیلئے وہ ہر وقت کوشش کرسکتے ہیں۔

جبلت و فرض کی معیت لیکن ماتحتی کی ضرورت کو بے قاعدہ جسمانی خواہشوں تک محدود رکھنا غلطی سے خالی نہ ہوگا۔ جو عادتیں انسان دیدہ و دانستہ یا غور و فکر کے بعد ڈالتا ہے گو عقل انھیں جائز اور مستحسن سمجھتی ہو لیکن انکو بھی قابو میں رکھنے کی ضرورت ہے، ایک پیشہ ور مثلاً محقق یا وکیل مسلسل غور و فکر کے بعد چند ایسے مقاصد کو پیش نظر رکھکے بعض عادات اختیار کرتا ہے جن کے بجا ہونے کا وہ پہلے فیصلہ کرلیتا ہے۔ اسمیں جفاکشی اور استقلال پیدا ہوجاتا ہے۔ اس کے دل میں بے موقع اور نامناسب خواہشیں پیدا نہیں ہوتیں، لیکن فرض کیجئے یہی عادات اور انکے پردہ میں ظاہر ہونے والے مقاصد و خواہشات یکسر باعث استغراق بنجائیں تو کیا ہوگا۔ اسے ہر وقت اپنے پیشہ کی فکر دامنگیر رہے گی دوسرے ضروری امور پر اسکی توجہ مبذول نہ ہوسکے گی اسکی نگاہ ایک تنگ دائرہ تک محدود رہے گی اور اس دائرہ کے باہر جتنے 'عالم' ہوں گے وہ سب اسکی نظر سے اوجھل رہیں گے۔ خانگی و ملکی ذمہ داریاں اسے ناقابل التفات، کم حیثیت، جزئیات یا تکلیف دہ بار معلوم ہونگی۔ یوں غور و فکر کی عادت جو بجائے خود بالکل جائز اور اپنی جگہ پر بالکل موزوں ہوگی ایسے نتائج کا ذریعہ بنے گی جن میں برباد کن خودغرضی موجود ہوگی۔ اس کے علاوہ خواہش یا تہیج کا بذات خود سرکش نہ ہونا اسی واقعہ سے ظاہر ہے کہ بسا اوقات فرض خواہش یا تہیج کے ساتھ اور اُس عادت کے خلاف ہوتا ہے جو غور و فکر کے بعد اختیار کی جاتی ہے مثلاً بعض وقت ایک طالب علم کو پڑھنے یا مصور کو تصویر بنانے میں ایسا انہماک ہوجاتا ہے کہ اسکا دل نہ کھانے کو چاہتا ہے اور نہ ورزش کرنے کو حالانکہ یہ دونوں چیزیں اس کی صحت کے لئے ضروری ہیں یا ایک تاجر اپنی تاجرانہ دوراندیشیوں میں اتنی ترقی کرجاتا ہے کہ اگرچہ اس کے دل میں رحم کا جذبہ پیدا ابھی ہوتا ہے

لیکن وہ اس کی پرواہ نہیں کرتا اور یوں اپنے آپ کو ایک اخلاقی فرض کے ادا کرنے سے باز رکھتا ہے۔

اصل مسئلہ کا بیان مذکورۂ بالا بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ میلان و فرض کے تعارض کو محض جسمانی خواہشات یا خالی از فکر ہیجانات کی موجودگی کا ثمرہ قرار دینا صحیح نہیں۔ اس لئے ہمیں ایسے اسباب کی جستجو کرنا چاہیئے۔ جنکا تعلق جسمانی خواہشات اور فکری عادات دونوں سے یکساں ہو اس بنا پر اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جو شخص دوسروں کی شکم سیری تک اپنی شکم سیری کو ملتوی رکھنا اپنا فرض سمجھتا ہے اور جو شخص جسمانی صحت کی خاطر دماغی محنت کو ملتوی رکھنا اپنا فرض سمجھتا ہے ان دونوں کی حالت میں قدر مشترک کیا ہے!

توجیہ کا بیان خواہش یا جبلت کی طرح عادت بھی ایک ایسی شئے ہے جو راسخ اور جاگزیں ہو چکتی ہے رہا یہ امر کہ ایک کی جاگزینی قوم یا نسل کی زندگی میں پیش آتی ہے اور دوسرے کی افراد کی زندگی میں تو یہ پیش نظر بحث کے لحاظ سے چنداں اہم نہیں۔ عادت اگر طبیعت اولی نہیں تو کم از کم طبیعت ثانیہ ہوتی ہے (۱) اسکی وجہ سے افعال کی سرانجام دہی میں سہولت ہوتی ہے کیونکہ جس امر کی تنظیم ہو جاتی ہے اسکا انصرام آسان ہو جاتا ہے ان کی تکمیل میں کم سے کم مخالفت پیش آتی ہے۔ اس بنا پر اگر غور و فکر کی عادت کو ایک مخصوص عادت کی حیثیت سے دیکھا جائے تو جسمانی خواہشات کی طرح اس عادت کی پیروی بھی عین مقتضائے فطرت اور آسان ہے (۲) اس کے علاوہ اگر دشواری اور مخالفت نہ ہو تو عادت سے کام لینے میں لطف آتا ہے عادت کا یہ بھی خاصہ ہے (اور یہ ہر کس و ناکس کو معلوم ہے) کہ اسکی وجہ سے ناگوار شئے بالآخر ناگوار نہیں رہتی (۳) جب انسان کو کسی شئے کی عادت پڑ جاتی ہے تو یہ عادت فعلی میلان بن جاتی ہے اس میلان کے سرگرم عمل ہونیکے لئے صرف مناسب تحریک درکار ہوتی ہے بسا اوقات صرف کسی قوی مانع کا نہ ہونا کافی ہوتا ہے اور اس کی رکی ہوئی طاقت کا چشمہ ابلنے لگتا ہے، اس میلان کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جب موقع ملے ایک خاص پیرایہ میں کام کیا جائے۔ اس کوشش میں جب کامیابی نہیں ہوتی تو انسان کو تکلیف ہوتی ہے

وہ جذبہ اٹھتا ہے اور اس میں کسر یا کمی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔
بے جا مقصد سے انقباض، یا ایک ایسا تنفر جو اگر مغلوب ہو سکتا ہے تو بجا مقصد کی فوقیت کے اعتراف سے، یہی وہ شئے ہے جس کی توجیہ راسخ و منتظم میلان کے سکون یا حرکت کی بنیاد پر ہونا چاہئے، اسی حرکت کی بدولت جبلی تہیجات اور بالارادہ اختیار کردہ عادات کو ایک مشترک بنیاد حاصل ہوتی ہے۔ حرکت کا رخ قدیم حالت کی طرف ہوتا ہے وہ معتاد و مالوف حالات کے موافق بننے کی کوشش کرتی ہے۔ جس وقت یکساں حالات پیش آتے رہتے ہیں اسوقت افعال کی سرانجام دہی میں سہولت، عجلت، وثوق اور خوشگواری ہوتی ہے اور یوں تشکیل یافتہ طاقت کفایت شعاری و اثرانگیزی کے ساتھ اپنا کام کرتی ہے لیکن اگر جدید تبدیل شدہ حالات کی وجہ سے قدیم خواہش یا عادت کی قرار واقعی از سر نو تربیت کی ضرورت ہوئی تو اس صورت میں انسان کا فطری میلان اس مطالبہ کی مخالفت کی طرف ہوگا۔ انقباض و استکراہ کی یہی وہ خصوصیات ہیں جن کی مدد سے شعور فرض کی تمیز ہوتی ہے جو نفس عادات سے معریٰ ہوگا، جس کا رخ ہر طرف آسانی سے پھر سکتا ہوگا، اس میں احساس فرض نہ ہوگا، علیٰ ہذا جس نفس کو جدید امکانات پیش نہ آئینگے، جس کی زندگی مقررہ حالات میں گزرے گی جو ان حالات سے شیر و شکر ہوگیا ہوگا اس میں بھی احساس فرض نہ ہوگا۔ لیکن اگر ایک طرف تو متعین، مصر اور فوری میلان کسی خاص پرداز یہ کام کرنے کا متقاضی ہوا اور دوسری طرف ایسے ناقابل اجتماع میلانات ہوئے جن کے پردہ میں اگرچہ نفس نسبتہً بہتر طریقہ سے نظر آتا ہے لیکن ان میلانات نے اب تک منتظم عادات کی شکل اختیار نہیں کی ہے تو اس حالت میں وہ شرائط موجود ہونگے جن کے ماتحت احساس جبر عالم وجود میں آتا ہے۔ اب فرض کیجئے کہ یہ غیر منتظم میلانات ہی نفس کا نسبتہً صحیح مظہر ہوئے تو یہ احساس جبر، جائز احساس جبر ہوگا غرض اشتہا و خواہش پر جبر، یہ مظہر ہے ایسی از سر نو عملی ترتیب کا جو سیرت کی ساخت میں اس لئے واقع ہوتی ہے، کہ ناقابل مصالحت میلانات میں تعارض ہوتا ہے۔
جب کوئی اشتہا ان عادات کے موافق ہوتی ہے جنکی وجہ سے انسان اپنے معاشرتی

فرائض انجام دیتا ہے یا جو اس کے معاشرتی تعلقات کا فطری نتیجہ ہوتی ہیں، تو اس صورت میں یہ طلب جائز اور مستحسن کہلاتی ہے، لیکن اگر یہ شکل نہیں، اگر اسمیں اور مذکورۂ بالا عادات میں تعارض ہے تو ایسی اشتہا پر ناجائز اور ہوائے نفس کا اطلاق کیا جاتا ہے، اسے سخت سے سخت ناموں سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کے انسداد کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اسے فاعل کے اخلاق اور معاشرتی نظام کے لئے خطرہ قرار دیا جاتا ہے اسی لئے اگر انسان کی فطری اشتہا یا تہیج اور فکری عادت میں تعارض ہو اور وہ عادت ایسی ہو جسکی وجہ سے اس کے معاشرتی تعلقات کے لحاظ سے اسکی طاقت میں توسیع یا استحکام پیدا ہوتا ہو تو ایسی حالت میں خواہ کتنی ہی ناگواری پیش آئے لیکن فطری اشتہا کے مقابلہ میں فکری عادت کو ترجیح دینا چاہئے۔

فرض کا اقتدار فرض کانٹ کے بقول "امر مطلق" ہے اسے فوری میلان کے مقابلہ میں اپنی پابندی کے مطالبہ کا پورا استحقاق حاصل ہے جس شئے میں فطری میلان پر جبر کا پہلو پایا جاتا ہے اسی کے پردہ میں سچا مقصد کا مستند دعوائے انضباط نظر آتا ہے۔ اگر ایک طرف وہ روش عمل ہے جس کا مطالبہ بہت ہی شدید، جس کی پیروی نہایت آسان، جس کا اتباع حد سے زیادہ آرام دہ، جو اسقدر مناسب مزاج کہ اگر کوئی مانع نہ ہو تو وہ فوراً محرک فعل بننے کے لئے آمادہ ہو جائے تو دوسری طرف وہ نقطۂ نظر ہے جسکا دائرہ وسیع جسکے اثرات دور رس، اور جو ان وجوہ سے پیش نظر صورت حال کے لئے معقول مقصد کا کام دیسکتا ہے، اس مقصد میں گو شدید کشش نہ ہو، گو اس میں سخت گیری ہو لیکن وہ فاعل کی پوری ذات کا قائم مقام ہے اس لئے اگر جزئی میلانات پر اس کی فوقیت تسلیم کی جاتی ہے تو بجا تسلیم کی جاتی ہے البتہ چونکہ یہ کسی فوری تقاضے کو پورا نہیں کرتا بلکہ ایک غیر متعین مستقبل میں بارآوری کی امید رکھتا ہے اس لئے ایسی کوشش، ایسی محنت کی ضرورت ہے جو کم و بیش ناگوار اور نفرت انگیز ہوتی ہے اسی بنا پر انسان تخالف فرض و میلان کے ہاتھوں اس کشمکش کو محسوس کرتا ہے جو تجربۂ فرض کا ما بہ الامتیاز وصف ہے۔

فرض کی اجتماعی حیثیت

لیکن تجربۂ فرض کا یہ صرف صوری پہلو ہے باقی جس مقصد کو ضبط خواہش کا استحقاق حاصل ہوتا ہے وہ فاعل کی معاشرتی حیثیت سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ اس روشن کا نتیجہ ہوتا ہے جسکا انسان ان باقاعدہ تعلقات کی وجہ سے پابند ہوتا ہے جو اس میں اور دوسروں میں معاشرتی حیثیت سے قائم ہوتے ہیں۔ جو شخص منصب پدری یا شوہری کو قبول کرتا ہے وہ محض اس واقعہ کی وجہ سے ایک خاص راہ عمل پر چلنا شروع کرتا ہے، وہ ایک ایسا کام کرتا ہے جسکا سلسلہ آیندہ زمانہ میں عرصۂ دراز تک جاری رہے گا۔ اس سے ایک ایسا فعل سرزد ہوتا ہے جس کا اثر اس کے دیگر افعال میں جاری و ساری رہے گا اور جس کے نقطۂ نظر سے دیگر افعال کی ازسرنو ترتیب ضروری ہو گی یہی حالت ان لوگوں کی ہے جو طبیب، وکیل، تاجر، صراف، قاضی یا کسی اور سرکاری عہدہ پر فائز ہوتے ہیں، اجتماعی زندگی میں کسی پیشہ کے اختیار کرنے کے یہ معنی ہیں کہ انسان ایک ایسا باقاعدہ طرز عمل منتخب کرتا ہے جس کی وجہ سے اس کے صدہا مختلف افعال ایک شیرازہ میں بندھے رہیں گے اور دوسروں کے دل میں اس کی طرف سے متعین توقعات و مطالبات پیدا ہونگے زندگی کا ہر تعلق گویا ایک خاموش یا صریح معاہدہ ہے جس کی رو سے انسان محض اس تعلق کی بناء پر اس امر کا پابند ہوتا ہے کہ وہ آیندہ اپنے افعال کے لئے ایسا وتیرہ اختیار کریگا جو اس تعلق کے لحاظ سے موزوں ہو گا انسان خواہ چاہے یا نہ چاہے اسکی کوئی نہ کوئی معاشرتی حیثیت ضرور ہوگی۔ وہ اگر باپ نہیں تو بیٹا ہو گا۔ سرکاری عہدہ دار نہیں تو سلطنت کا باشندہ ہو گا۔ اگر اس نے کوئی پیشہ اختیار نہ کیا ہو گا تو اسکے لئے تیاری کر رہا ہو گا۔ اور کچھ نہیں تو دوسروں کے ثمرۂ محنت سے متمتع ہو رہا ہو گا۔

فرض اور ذات فاعل

مختصر یہ کہ ہر شخص کے دوسروں سے عام یا معاشرتی تعلقات ہوتے ہیں اور یہ تعلقات اسکی معاشرتی ہستی کا جزو ہوتے ہیں لیکن یہ تعلق جزئیت ایسا قریبی اور گہرا ہوتا ہے کہ اسے انتخاب کا اختیار نہیں ہوتا، یعنی وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں اچھی شئے کو مجھ سے کوئی سروکار نہیں۔ اس کی فطرت کا آخری مظہر عارضی و شدید جبلی طلب یا بہت ہی راسخ عادت کی بہ نسبت

وہ طرزِ عمل زیادہ ہوتا ہے، جو یہ شخص ایک پیچیدہ معاشرتی نظام کے رکن کی حیثیت سے اختیار کرتا ہے، وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ اول الذکر چونکہ دلچسپ ہے اس لئے مجھے اس سے سروکار ہے اور آخر الذکر چونکہ نفرت انگیز ہے اس لئے مجھے اس سے کوئی تعلق نہیں اور اگر میں اسے اختیار کرونگا تو بدرجۂ مجبوری اختیار کرونگا، اس نقطۂ نظر سے خواہش و فرض یا دلچسپی و اصول کا تعارض دراصل ان دو قسموں کے میلانات کا تعارض ہے جن میں سے ایک قسم نے مقررہ سیرت کی شکل اختیار کرلی ہے، اس لئے فاعل کو شخص واحد کی حیثیت سے اس میں کشش معلوم ہوتی ہے لیکن دوسری قسم کا تعلق اس کامل تر ذات کے نشوونما سے ہے جس کے پیشِ نظر تمام معاشرتی تعلقات ہونا چاہئیں۔ اسی واقعہ پر کانٹ کا نظریہ زور دیتا ہے، چنانچہ اس کے نزدیک فرض سے وہ اقتدار ظاہر ہوتا ہے جو فاعل کی اتفاقی و جزئی ذات پر اسکی عالمگیر و معقول پسند ذات کو حاصل ہوتا ہے لیکن افادیت اس کے بجائے ان معاشرتی نظامات و مطالبات پر زور دیتی ہے جس کی وجہ سے فرض کا عام احساس، و نیز خاص خاص فرائض پیدا ہوتے اور انجام پاتے ہیں۔

ف۲ کانٹ کا نظریہ

مطابق فرض، اور بربنائے فرض،

کانٹ کا یہ بیان ہے کہ ایک فعل ممکن ہے فاعل کے فرضِ منصبی کے مطابق ہو لیکن اس نے بربنائے فرضِ منصبی اس کو انجام نہ دیا ہو، "مثلاً ناواقف خریدار سے زیادہ دام نہ لینا تاجر کا فرض ہے اور جب تجارت کی گرم بازاری ہوتی ہے تو دور اندیش تاجر یہی کرتے ہیں۔ . . . . . یوں لوگوں کو خریداری میں دھوکہ نہیں ہوتا لیکن یہ واقعہ اس امر کے ثبوت کے لئے کافی نہیں کہ تاجروں کا یہ فعل احساسِ فرض یا

اصول دیانت پر مبنی ہوتا ہے۔ بلکہ خود انکا نفع اس روش کا مقتضی ہوتا ہے"۔
(کانٹ کا نظریۂ اخلاق مترجمۂ ایبٹ صفحہ ۱۳) ایسے موقع پر اگر افعال کو ظاہری
نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو وہ فرض کے مطابق نظر آتے ہیں لیکن اگر اخلاق کی
نگاہ سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا محرک فرض کا احساس نہیں
بلکہ ذاتی فائدہ کا خیال ہے۔ یہی حالت ان تمام افعال کی ہے جو اگرچہ بظاہر
وبجا' ہوتے ہیں لیکن درحقیقت ان کا سرچشمہ مصلحت اندیشی ہوتی ہے لوگ
فطرتاً اپنی صحت اپنی جائداد اپنی اولاد کی خبرگیری کی طرف مائل ہوتے ہیں لیکن
اس سلسلہ میں ان سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں وہ خواہ کتنے ہی فرض کے
مطابق ہوں مگر انکا باعث احساس فرض نہیں بلکہ میلان طبع ہوتا ہے۔ اگر
ایک شخص مصیبت زدہ' بدقسمت اور موت کا آرزومند ہے زندگی کی اسے
ذرا محبت نہیں لیکن بااین ہمہ صرف احساس فرض کی وجہ سے اپنی زندگی کو
قائم رکھتا ہے تو یقیناً اس کے اس فعل میں حقیقی اخلاقی قدر و قیمت موجود
ہے اسی طرح اگر کوئی ماں اپنے بچہ کی اس لئے فکر لیتی ہے کہ وہ اسے اپنا فرض
سمجھتی ہے تو اسکا فعل واقعی اخلاقی فعل کہلانے کا مستحق ہے

فرض اور سرچشمۂ اخلاق — غرض کانٹ کے بقول انہی افعال میں اخلاقی حیثیت پائی
جاتی ہے جو "برنبائے فرض" انجام دیئے جاتے ہیں یعنی جنکا
باعث اقتدار فرض کا اعتراف ہوتا ہے۔ اس لئے "(اخلاقی حیثیت سے) اچھائی
یا برائی کی تعیین اخلاقی قانون سے پہلے نہیں بلکہ اس کے بعد اور اسی کے ذریعہ
سے ہونا چاہئے" (کتاب مذکور صفحہ ۱۵۴) ہماری جتنی خواہشیں یا میلانات
ہیں سب کسی نہ کسی اچھائی (سعادت 'کامیابی' یا حصول مقصود) کے متلاشی
ہوتے ہیں لیکن یہ انفرادی یا مجموعی حیثیت سے افعال کی برنبائے فرض
سرانجام دہی کا باعث نہیں بن سکتے۔ اس لئے فرض اور اس کے اقتدار کا سرچشمہ کوئی
اور شئے ہونا چاہئے۔ مثلاً عقل جس کی بدولت انسان میں ایسے قانون کا شعور
پیدا ہوتا ہے جسے تمام افعال کا محرک ہونا چاہئے مگر افادیت جب یہ اصول
قرار دیتی ہے کہ پہلے اچھائی کا خیال آتا ہے اور اسی اچھائی کے پردہ میں بجا کا

تحقق ہوتا ہے تو وہ مذکورۂ بالا اخلاقی حقیقت کو یکسر منقلب کر دیتی ہے۔

انسان کی دُہری سرشت

اس خیال سے تو ہم سب واقف ہیں کہ انسان دو چیزوں سے مرکب ہے۔ وہ حس اور روح دونوں کی آمیزش کا نتیجہ ہے۔ اس میں حسی اور فکری دونوں فطرتیں پائی جاتی ہیں اس کا ایک نفس اعلیٰ اور دوسرا ادنیٰ ہے، ایک کا تعلق اشتہا سے اور دوسرے کا عقل سے ہے۔ لیکن کانٹ کے نظریہ میں اس عام خیال کی جو تعبیر نظر آتی ہے وہ عجیب و غریب ہے انسان کے تمام خاص مقاصد و تجاویز کا سرچشمہ خواہش یا میلان ہے چونکہ یہ ذاتی مسرت کے لئے ہیں اس لئے اخلاقی حیثیت سے معریٰ ہیں انہی کا نام انسان کی حسی یا شہوانی فطرت ہے۔ یہ فطرت اگرچہ بجائے خود ادنیٰ نہیں لیکن چونکہ محرک افعال بننے کے لئے اصول کے ساتھ کشاکش کرتی ہے اس لئے ادنیٰ بن جاتی ہے۔ قانون کے کلیتہً واجب العمل ہونے کا یہ مقتضا ہے کہ تحریک افعال کے متعلق خواہش کے دعوی کو یکسر نظر انداز کر دیا جائے (نظریہ کانٹ صفحہ ۷۰ تا ۷۲، ۱۳۲ تا ۱۳۹، ۱۵۹ تا ۱۶۳) اگر انسان جانور ہوتا تو وہ صرف اپنی خواہش کی پیروی کرتا۔ اگر خدا یا فرشتہ ہوتا تو صرف عقل کا اتباع کرتا لیکن وہ ان دونوں کے بجائے انسان ہے اس لئے عقل اور حس کا ایک عجیب مجموعہ ہے، چنانچہ اس نے ایک پیچیدہ مسئلہ کا حل یعنی میلان کے فطری تقاضے کا مقابلہ اور تمام کاموں کا بربنائے فرض انجام دینا اپنے ذمہ لیا ہے۔

کانٹ کے نظریہ کی تنقید

کانٹ کے نظریہ کے پس پشت یقیناً ایک ایسا واقعہ موجود ہے جس کی بدولت یہ نظریہ بظاہر معقول معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جو میلانات لازمی طور پر برے نہیں وہ افعال پر تسلط حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، گویہ کوشش ایسی ہے جس کا مقابلہ کرنا چاہئے۔ لیکن کانٹ اس واقعہ کی جو تشریح کرتا ہے اس کا عجیب و غریب پہلو یہ ہے کہ اس کی رو سے انسانی فطرت کے دو حصوں، ادنیٰ و اعلیٰ شہوانی و عقلی میں یکسر اور قطعی تفریق ہو جاتی ہے۔ یہی وہ نقطۂ بحث ہے جس کی طرف آئندہ ہمارا روئے سخن ہوگا۔

فرض اور جذبات

اول تو حس یا اشتہا اور عقل یا فرض کی قطعی تفریق سے جذبات کی تحقیر لازم آتی ہے اور یوں اخلاق کے متعلق انسان کا نقطۂ نظر صوری اور عالمانہ نمائشی ہو جاتا ہے، ایک تو ہم یہ کہیں کہ خواہش جب پہلے پہل ظاہر ہوتی ہے تو وہ بعض اوقات ایسے مقصد کی محرک ہوتی ہے جو اخلاقی حیثیت سے ٹھیک نہیں ہوتا۔ دوسرے ہم یہ کہیں کہ خواہش کے مقصد کو محرک فعل کی حیثیت سے تسلیم کرنا بجا ہے یا افعال اسی وقت بجا قرار دئے جا سکتے ہیں جب پہلے انھیں کوئی اصول یا قانون تسلیم کرے اور اس واقعہ کا شعور فاعل کو ہو ان دونوں باتوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے یہ خیال کہ ممکن ہے فاعل کے طرز عمل کو اخلاقی حیثیت سے صحیح رکھنے کے لئے وہ معتاد مقاصد کافی نہ ہوں جنکے رنگ میں فاعل کے عادۃً غالب میلانات و قوی کا اظہار ہوتا ہے یا یہ خیال کہ بجا مقصد کے لحاظ کا سیرت کی شکل میں منتظم ہونا اور منتظم ہو کے فطری ہیجانات کے ساتھ دوش بدوش کام کرنا محال ہے اگر تسلیم کیا جا سکتا ہے تو کسی قیاس شدہ' نظریہ کی ضرورت سے تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ اس واقعہ سے اگر کوئی شخص انکار کریگا تو صرف کسی ایسے مابعد الطبیعی نظریہ کی بنا پر جو حس و عقل کی از ہم دگر تفریق کے متعلق قائم کیا جائیگا

ایک تاجر تو وہ ہے جو اس لئے ٹھیک تولتا اور ایک دام کہتا ہے کہ اس سے اسکی بکری کو فائدہ ہوتا ہے دوسرا وہ تاجر ہے (اگر دنیا میں کوئی ایسا تاجر ہوا) جو ہمیشہ دیانت داری کے ساتھ تاگے کے ایک گولے یا سوئی کی ایک پڑیہ کے بیچنے سے پہلے یہ سوچ لیتا ہے کہ اس فعل کا آخری محرک احترام فرض ہے، لیکن ان دونوں قسموں کے علاوہ ایک تیسری قسم ہے جسے بین بین کا مرتبہ حاصل ہے یہ وہ تاجر ہیں جو اپنے معاملات میں اس لئے دیانتداری سے کام لیتے ہیں کہ انہیں دیانت داروں کی مابہ الامتیاز خواہشات موجود ہوتی ہیں کانٹ کے نظریہ میں جو مصنوعی سختی پائی جاتی ہے اس کا خاکہ شلر نے اشعار ذیل میں اڑایا ہے، وہ پہلے تو یہ فرض کرتا ہے کہ کانٹ کا ایک مرید اس سے آکے یہ کہتا ہے کہ

"میں اپنے احباب کی بخوشی خدمت کرتا ہوں لیکن افسوس یہ ہے کہ اس میں محبت کا شائبہ ہوتا ہے اس لئے مجھے یہ شک دامن گیر ہے کہ میں نے نیکی نہیں کی"

اس کو کانٹ کی زبان سے یہ جواب ملتا ہے کہ

"تمھارے پاس (حصول نیکی کا) صرف ایک ذریعہ ہے (وہ یہ کہ) تمھیں پہلے ان سے سخت نفرت کی کوشش کرنا چاہئے اسکے بعد با دل ناخواستہ وہ روش اختیار کرنا چاہئے جسکا قانون حکم دیتا ہے"

مذکورہ بالا اشعار میں کانٹ کے نظریہ کی مضحکہ انگیز تصویر کھینچی گئی ہے کانٹ کا یہ منشا نہیں کہ جذبات کو پامال کر دیا جائے بلکہ اس کی یہ رائے ہے کہ جذبات کو محرک افعال تسلیم کرنے سے پہلے ان کے لئے اخلاقی قانون سے سند منظوری حاصل کر لینا چاہئے۔ تاہم ان اشعار سے کانٹ کے نظریہ کا وہ پہلو روشن ہو جاتا ہے جسے لغو کہنا چاہئے۔ اس پہلو کا لب لباب یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے افعال کا سرچشمہ بننے کے لئے میلانات و جذبات کا بذات خود ٹھیک ہونا ضروری نہیں، گویا یہ ممکن ہے کہ انسان کو بھوک لگے مگر صرف بھوک لگنے کی وجہ سے وہ کھانا نہ کھا سکے یا اسکا اپنے رفیق کے ساتھ خوشخوئی سے پیش آنے کو جی چاہے مگر اس جی چاہنے کے باعث وہ ایسا نہ کر سکے یا مصیبت زدہ کو دیکھ کے دستگیری کا جذبہ پیدا ہو مگر صرف اس بنا پر کہ یہ اسکی رحمدلی کا تقاضا ہے وہ اس سعادت سے محروم رہے۔

اس موقع پر یہ امر قابل لحاظ ہے کہ بعض اخلاقیین اس خیال کے بالکل برعکس دوسری انتہا پر چلے گئے ہیں۔ ان کے نزدیک کوئی فعل صرف اس وقت بجا ہوگا جب وہ جذبات کی بدولت از خود سرزد ہوگا اگر اس پر محض جذبات کے بجائے احساس فرض کے جبر کو دخل ہوا تو ایسا فعل صرف جبر کی حیثیت سے بجا ہوگا' چنانچہ ایمرسن ان لوگوں کا ذکر کرتا ہے جو اپنے علم کی بنا پر وہ کام کرتے ہیں جو دوسرے اپنی ساخت کی وجہ سے کرتے ہیں یہ بھی ایمرسن ہی کا قول ہے کہ سیرت میں جتنا تبیح اور تطوع ہوتا ہے اتنی

ہم کو اس سے محبت ہوتی ہے۔ جب ہمیں کوئی ایسا شخص نظر آتا ہے جس کے افعال شاندار، دلکش اور گلاب کے پھولوں کی طرح خوش آئند ہوتے ہیں تو ہم لامحالہ خدا کا شکر ادا کرتے ہیں کہ ایسے شخص کا وجود صرف ممکن نہیں بلکہ وہ فی الواقع موجود ہے اسوقت ہم اس فرشتہ خو کی طرف مڑ کے یہ نہیں کہتے کہ تم سے بہتر کرمپ ہے جو افعال خیر ان اپنی فطرت کے تمام شیطانوں سے مقابلہ کرتا رہتا ہے۔" واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ معمولی حالات میں تو نیک آدمی کے فطری ہیجانات اور قائم شدہ عادات نیک افعال کی تحریک کے لئے کافی ہوتے ہیں لیکن کبھی کبھی یہ صورت بھی پیش آتی ہے کہ جو مقصد پیش نظر ہوتا ہے وہ پرزور نہیں ہوتا کیونکہ اس کے پیرایہ میں فاعل کی قوت غالب کا عادۃً اظہار نہیں ہوتا اس لئے اس مقصد کو امداد کی ضرورت ہوتی ہے اور اسے یہ امداد ان اختلافات سے ملتی ہے جن کا تعلق فاعل کے تجربہ خیر کی پوری گزشتہ تاریخ سے ہوتا ہے۔ انسان میں جذبات کی جو قوت موجود ہے وہ اگرچہ ہر قالب میں ڈھلنے کے لئے تیار نہیں ہوتی تاہم اس میں انقلاب و استحال کی استعداد پائی جاتی ہے، خصوصاً اگر اس قوت کا تعلق کسی ایسے شخص سے ہے جو اپنے ضمیر کا پابند ہے۔ کانٹ جس اخلاقی کے نظریہ کی اس بنا پر تنقید کرتا ہے کہ "احساس خطا سے بدکار کے اذیت یاب ہونے کا تصور کرنے کے لئے اس کی اصل سیرت کو بھی اخلاقی حیثیت سے اچھا ماننا پڑے گا" (ایبٹ صفحہ ۱۲۸) لیکن اگر کسی شخص میں احساس فرض سے کام لینے کی صلاحیت موجود ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ اس کے دل میں خوبی سے محبت کا جذبہ غالب ہے۔

۲۔ میلان وارفتگی اور مقصد کو نصب العین بنانا۔ خواہش و عقل کی ایک دوسرے سے قطعی اور ناقابل تغیر تفریق کے متعلق اگر کانٹ کا نظریہ تسلیم کیا جائے تو ایک بہت ہی سخت اشکال لازم آئے گا اس صورت میں یا تو بجا مقصد کا وجود ناممکن ہوگا یا ہر مقصد بجا ہوگا بشرطیکہ ہمیں اس کی تکمیل کی فرضیت کا یقین ہو۔ کانٹ کے نزدیک ہر معلوم مقصد اور ہر متعین تجویز کا

سرچشمہ خواہش ہے۔ قانون اس کے سوا اور کچھ نہیں کہتا کہ "اپنا فرض ادا کرو"۔ قانون کسی مقصد پر "بجا" کی مہر اس وقت لگاتا ہے جب اس مقصد کے حصول کی کوشش بر بنائے خواہش نہیں بلکہ بخیال فرض کی جاتی ہے۔ جو مقصد فی الواقع پیش نظر ہوتا ہے وہ میلان یا خواہش کا ثمرہ ہوتا ہے، عقل صرف "اصول بحیثیت محرک" دیتی ہے۔ یہ وہی مقصد و محرک کی تفریق ہے جس پر ہم پہلے بحث کر چکے ہیں البتہ یہاں اس مسئلہ کی شکل بدلی ہوئی ہے۔ اس خیال کی رو سے مقصد اور محرک اس طرح ایک دوسرے سے غیر متعلق اور جدا ہیں کہ یا تو ہر مقصد کو برا کہنا چاہئے کیونکہ وہ خواہش کا نتیجہ ہے اور اسلئے فرض کی جلالت شان کے معیار سے گرا ہوا ہے یا جس روش کو ایک دفعہ فرض سمجھ کے اختیار کر لیا جائے اس پر آخر تک جنون و وارفتگی کے ساتھ قائم رہنا چاہئے۔

جو شخص کانٹ کا حقیقی پیرو ہوگا وہ دوسری شق اختیار کریگا کیونکہ یہی ممکن العمل ہے۔ لیکن دنیا کو بے اصول آدمی سے جس قدر نقصان پہنچتا ہے اسیقدر اخلاق کے مجنون سے پہنچتا ہے۔ مذہبی جنگ، دارو گیر، عدم تسامح، دوسروں کے متعلق رائے قائم کرنے میں سختی، کسی روش کے مضرت رساں ثابت ہو جانیکے بعد بھی اس کی پیروی پر اصرار، محدود و یکرخی اغراض کی کورانہ پرستش، صنعت تہذیب، معاشرتی لذائذ، تفریحی مشاغل کی دیدہ و دانستہ مخالفت، زہاد خشک کی طرح اپنی اخلاقی فوقیت کا یقین، یہ اور اسی طرح کی بے شمار خرابیاں نتیجہ ہیں اس غلطی کا جس کی وجہ سے انسان یہ سمجھتا ہے کہ فرض کے متعلق صرف میرا ہی عقیدہ افعال کا محرک بننے کے لئے ٹھیک ہے۔ اگر کانٹ کے نظریہ کو تسلیم کرنے سے خرابیاں پیدا نہیں ہوئیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نظریہ کی اشاعت و پیروی ایسے ملک میں ہوئی جہاں قانون و اقتدار کا بڑا احترام کیا جاتا تھا۔ بحیثیت مجموعی کانٹ کے فلسفہ کی بدولت جرمنی میں ایک طرف تو قانون اور طریقۂ کار کی بر بنائے معقولیت تنقید کا موقع ملا اور دوسری طرف اس عہد حکومت کو عقلی نقطۂ نظر سے اپنے قوانین و انتظامات کے حق بجانب

ثابت کرنے میں سہولت ہوئی جو اس فلسفہ کی اشاعت سے پہلے بھی خاصا معقول نظر آتا تھا، جسمیں کم از کم اتنی معقولیت موجود تھی جتنی ایسے موقع پر ہوا کرتی ہے۔

فرض بغرض فرض

یہ اصول بہت اچھا ہے کہ انسان کو اپنا فرض کسی اور شئے کے لئے نہیں بلکہ خود فرض کے خیال سے انجام دینا چاہئے۔ درحقیقت "فرض بغرض فرض" کے یہ معنی ہیں کہ اس سلسلہ میں جو کام کیا جائے وہ مقصود بالذات ہو۔ کسی کو ٹھنڈے پانی کا ایک گلاس دینا یا حوصلہ افزائی کے دو کلمے کہنا، اپنے کمرہ میں صفائی رکھنا، پڑھا ہوا سبق یاد کرنا، دوکان کا مال بیچنا، تصویر کھینچنا یہ یا اس طرح کا جو کام کیا جائے اس لئے کیا جائے کہ اسوقت اس کام کی ضرورت ہے، اخلاقی افعال کا مقصد کوئی اور شئے حتی کہ خود اخلاق بھی نہیں۔ لیکن کانٹ کے نظریہ کی رو سے "فرض بغرض فرض" کے یہ معنی ہونگے کہ افعال خود اپنے لئے نہیں بلکہ مجرد اصول کے خیال سے انجام دئے جائیں۔ جس طرح لذتیین کے نزدیک افعال محض ذریعۂ سعادت ہیں اسی طرح کانٹ کی رائے میں افعال محض ذریعۂ نیکی ہیں۔ علیٰ ہذا جسطرح لذتیین کا یہ استبعاد ہے کہ سعادت کو بھول جانا، اپنے گرد و پیش کی اشیاء و اشخاص کا ہو رہنا ہی حصول سعادت کا ذریعہ ہے اسی طرح اخلاقیین کا یہ استبعاد ہے کہ نیکی کا خیال (ایک مستقل شئے کی حیثیت سے) دل میں نہ لانا، پیش نظر صورت حال کی پوری قدر کرنا ہی حصول نیکی کا ذریعہ ہے۔ جب انسان کو خاص خاص افعال کی انجام دہی کا خیال آتا ہے تو اسوقت درحقیقت اسے فرض کا خیال آتا ہے، ورنہ فرض کا کلی یا مجرد طور سے خیال کرنا ادائے فرض سے پہلو تہی یا اسکی ناکمل اور بری طرح انجام دہی کا ایک بہترین طریقہ ہے۔

خلاصۂ تنقید

مختصر یہ کہ جو نظریۂ اخلاق فرض کا سرچشمہ ایسے عقلی نفس کو قرار دیتا ہے جو میلانی و جذباتی نفس سے بے تعلق بلکہ اس سے بالاتر ہے، وہ نظریۂ اخلاق (۱) متضاد خواہشات و جذبات کو

اخلاقی اہمیت سے محروم کرتا ہے ۔ حالانکہ یہی چیز ایک واقعی سیرت کو دوسری سے ممتاز کرتی ہیں (۲) ہم کو فرض کی واقعی خوبی سے قطع نظر کرکے اسکی نادانستہ انجام دہی کا پابند کرتا ہے (۳) اخلاقی اصول کو واقعی افعال کی روح رواں بنانے کے بجائے اسے ایک دور از کار مجرد شئے بناتا ہے۔ اس نظریہ کا بہترین پہلو یہ ہے کہ یہ فرض کی خود مختاری پر اصرار کرتا ہے اور فرض کو ذات فاعل کا جزو قرار دیتا ہے لیکن یہ پہلو اس وقت زیادہ وضاحت کے ساتھ نظر آیگا جب ہم اس نظریہ کا اور لذتیت کا مقابلہ کریں گے ۔

۳ افادئیین کا نظریۂ فرض

مسئلۂ فرض اور لذتیت

افادئیین جبر خواہش کی جو تشریح کرتے ہیں وہ اس لیے کرتے ہیں کہ انھیں اپنے نظریۂ لذت کی وجہ سے ایک عجیب و غریب دشواری پیش آتی ہے ۔ اگر لذت ہی کا نام خوبی ہے اور لذت ہر خواہش کا مطلوب ہوتی ہے ۔ تو پھر خواہش پر جبر کیوں کیا جائے اس حالت میں کوئی ایسی شئے نہ ہو گی جس پر فرض کا اطلاق ہو سکے کیونکہ جو شئے ناگزیر ہے اس کے حصول کی فرضیت تو ایک بے معنی بات ہے لیکن افادئیین کے نزدیک لذت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو مطلوب خواہش ہے دوسری وہ جو معیار اخلاق ہے پہلی قسم کا افراد کی ذات سے تعلق ہے ۔ یہ شخصی چیز ہے دوسری قسم کا دائرہ وسیع ہے اس میں وہ تمام اشخاص داخل ہیں جن کی سعادت پر اس کا اثر پڑ سکتا ہے چونکہ ان دونوں قسموں میں بین فرق ہے اس لئے اگر بجا افعال کو سرزد ہونا چاہیئے تو اس کے لئے کوئی ایسی شئے ہونا چاہیئے جس کی وجہ سے انسان کو رفاہ عام کے کاموں میں وہ لطف آئے جو ذاتی نفع کے کاموں میں آتا ہے یہ شئے دوسروں کے

توقعات و مطالبات ہیں جنکی وجہ سے افعال کے نتائج فاعل کی سزا، تکلیف، انعام یا لذت کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اگر فاعل کا بالطبع میلان کسی لذت کی طرف ہے تو وہ یہ سمجھیگا کہ مجھے اس لذت کے ہاتھوں اس سے زیادہ تکلیف پہنچے گی یا اگر اسے کسی الم سے بالطبع نفرت ہے تو وہ یہ سمجھے گا کہ مجھے اس الم کی بدولت اسکا نعم البدل بصورت لذت ملیگا اور یوں وہ اپنے فطری میلان کو روک کے اسکا رخ دوسری طرف پھیر سکیگا۔ ان دونوں صورتوں میں وہ شئے موجود ہے جس پر فرض یا واجب کا اطلاق ہوتا ہے۔ چنانچہ پہلے میلان کو اس طاقت کے خیال سے روکا جاتا ہے جو اپنی اطاعت پر انعام اور نافرمانی پر سزا کا اعلان کرتی ہے، ایسے موقع پر وجود فرض کے یہ اسباب ہوتے ہیں۔ (۱) مطالبات، توقعات اور قواعد جن کی پابندی دوسروں کی طرف سے عائد کی جاتی ہے (۲) ثمرات افعال جو انعام لذت یا سزا کے الم کی شکل میں حاصل ہوتے ہیں (۳) ان امور کا نتیجہ یعنی خواہش پر جبر

(الف) بینتھم کا بیان

لیکن بینتھم کو فرض کے لفظ تک سے نفرت ہے چنانچہ وہ فرض کے بدلے "تکالیف" کہتا ہے۔ ذیل میں اسکا ایک اقتباس درج ہے جس سے گزشتہ بیان کی تائید ہوتی ہے۔ "جن افراد سے جماعت مرکب ہوتی ہے ان کی سعادت ہی وہ معیار ہے جسکو پیش نظر رکھکے ہر شخص کو اپنا طرز عمل اختیار کرنا چاہئے لیکن خواہ یہ طرز عمل ہو یا اور کوئی شئے اس کے کرنے پر انسان کو لذت و الم کے سوا اور کوئی چیز مجبور نہیں کر سکتی"۔

اس بنا پر تکلیف اس الم یا لذت کا نام ہے جس کی وجہ سے انسان کو جماعت کے نفع میں اپنا نفع نظر آتا ہے۔ بینتھم نے چار طرح کی تکالیف کا ذکر کیا ہے جن میں سے صرف پہلی قسم کا تعلق دوسرے کی مرضی نہیں بلکہ وہ ایک جسمانی چیز ہے۔ مثلاً ایک شخص کا دل شراب کے پینے کو چاہتا ہے مگر وہ اس کے نقصانات کی وجہ سے نہیں پیتا اس صورت میں وہ مجازاً یہ کہہ سکتا ہے کہ شراب نوشی سے احتراز میرا فرض ہے مگر سچ یہ ہے کہ یہ

اسکا فرض نہیں بلکہ صریح فائدہ ہے واقعی تکالیف یہ ہیں (۱) سیاسی یعنی
وہ لذت و الم (خصوصاً الم) جو قانونی حیثیت سے بالادست طاقت کے
اوامر و نواہی کا نتیجہ ہوتے ہیں (۲) اجتماعی یہ وہ نتائج ہیں جو عام رائے
کے نسبتہً غیر متعلق اثر سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً لوگوں کی نظر میں بے عزتی،
عام تنفر، ہردلعزیزی کی کمی، (۳) مذہبی اس سے مراد وہ عذاب یا ثواب
ہے جو خدا یا اس کے قائم مقام (مثلاً کلیسا) دیتے ہیں۔

نظریہ ہذا کے فوائد و نقائص

اس نظریہ کا قوی پہلو تو یہ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے
کہ معاشرتی نظامات، ضوابط اور مطالبات، فرض کی اہمیت
کے ذہن نشین کرنے میں کتنا عظیم الشان حصہ لیتے ہیں لیکن اس کا کمزور پہلو یہ
ہے کہ یہ فرض کو عین جبر قرار دیتا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ
یہ ایک اخلاقی ضرورت کو اگر جسمانی ضرورت نہیں تو کم سے کم نفسی ضرورت
بنا دیتا ہے انعام کی امید اور سزا کا خوف یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جو انسانی
زندگی میں افعال کا محرک بنا کرتی ہیں لیکن جو افعال اس طرح صادر ہوتے
ہیں انکی وقعت نوع انسانی کے انصاف پسندانہ فیصلہ کی نظر میں کچھ زیادہ
نہیں ہوتی اگر عادۃً ان محرکات سے کام لیا گیا تو اس سے انسان کا سچا کاموں کی
طرف میلان قوی ہونے کے بدلہ اور کمزور ہوتا جائیگا۔ یہ بات تو ظاہر ہے
کہ ان تکالیف کے متعلق یہ دشواری اس لئے پیش آتی ہے کہ انکی نوعیت
خارجی ہے۔ اور انکی نوعیت خارجی اس لئے ہے کہ یہ جن امور کی متقاضی
ہوتی ہیں ان کو فاعل کی سیرت سے کوئی داخلی تعلق نہیں ہوتا بلکہ یہ بار فاعل پر
دوسروں کی بدولت پڑتا ہے۔

چونکہ خاص خاص کیفیات احساس ہی ہر شخص اور اس کی خواہشات
و لذات کا مایہ خمیر ہوتی ہیں اس لئے وہ بجائے خود مکمل ہوتا ہے۔ ایسی حالت
میں معاشرتی تعلقات اس کے واسطے لامحالہ ایک اجنبی و خارجی شئے ہونگے،
اب اگر انھوں نے موجودہ کیفیات احساس میں کوئی ردّ و بدل کرنا چاہا تو وہ
مصنوعی بندشیں کہلائینگی۔ یہ ایک اتفاقی امر ہے کہ چند آدمیوں سے ہر شخص

بجائے خود مکمل اور دوسروں سے بے تعلق ہوتا ہے لیکن وہ سب کے ساتھ مل جل کے رہتے ہیں' لیکن فرض کیجئے کہ ان کے خارجی افعال میں تعارض ہو تو ممکن ہے کہ ان احساسات میں تغیر کرنا پڑے جن کی وجہ سے یہ افعال سرزد ہوتے ہیں' بس اسی لئے فرض کی ضرورت ہوتی ہے۔

اس نقطۂ نظر سے ہر فرد ایک جداگانہ اخلاقی ہستی اور ایک مستقل دائرۂ عمل رکھتا ہے' گویا یہ ایک ایسی انفرادیت ہے جس میں سالمیت کا بنیادی اصول کام کر رہا ہے اس لئے اسے نفسی و سالمی انفرادیت کہنا بیجا نہ ہوگا۔ لیکن بعد کے افادیئین اس نفسی و سالمی انفرادیت کے بدلے دوسرے اصول سے کام لینا چاہتے ہیں' وہ شخصی نفع کا ایسا تصور قائم کرتے ہیں جس میں دوسروں کے ساتھ تعلقات شامل ہوتے ہیں' اس بنا پر دوسروں کے مطالبات' عام رائے' قوانین وغیرہ افراد کے اخلاقی نشو و نما یعنی ان میں احساس نیکی کی کافی بیداری اور حصول نیکی سے دلچسپی پیدا ہونے کا ذریعہ قرار پاتے ہیں' چنانچہ یہ لوگ بنتھم کی بہ نسبت خارجی تکالیف پر کم اور تعلیم نقل وغیرہ ان ذرائع پر زیادہ زور دیتے ہیں جن کی وجہ سے افراد کی سیرت کی نادانستہ تشکیل اور انفرادی و اجتماعی خواہشات میں نظری تطبیق پیدا ہوتی ہے البتہ جان اسٹوارٹ مل میلان طبع کے اس داخلی و کیفی تغیر پر سب سے زیادہ زور دیتا ہے اور بین و اسپنسر اس تغیر کے ذرائع حصول کو سب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

(ب) بین کا بیان | بین کی بھی وہی بنیاد ہے جو بنتھم کی ہے "اس لفظ (فرض یا واجب) سے مراد وہ افعال ہیں جو بہ تائید تکلیف سزا انجام دینا پڑتے ہیں" (بین جذبات و ارادہ صفحہ ۲۸۶) لیکن بین سیاسی قوانین اور مبہم عام رائے کو کم اور خانگی تعلیم کو زیادہ اہمیت دیتا ہے اطاعت شعاری یعنی برغبت یا بلا رغبت افعال کی انجام دہی کی تعلیم بچہ کو زندگی کے شروع ہوتے ہی ملنے لگتی ہے اور تقریباً برابر جاری رہتی ہے' احساس فرض کے ارتقاء تام میں تین منزلیں پیش آتی ہیں' پہلی منزل سب سے ادنیٰ ہے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں

جو اس منزل میں رہ جاتے ہیں۔ اس منزل میں "لذت والم کے احساس سے کام لیکے اطاعت شعاری پیدا کیجاتی ہے" یوں جلد اطاعت شعاری اور اُس الم میں دماغی ائتلاف پیدا ہو جاتا ہے، جس کا ڈر ہوتا ہے اور جس میں خوف کی وجہ سے کم و بیش اضافہ ہو جاتا ہے، یہ خیال کہ جب تک اپنی حرکت سے باز نہ آئیگا سزا کا سلسلہ جاری رہے گا ممنوع فعل کے متعلق بچہ کے دل میں خوف اور ہیبت ناک اثر پیدا کرتا ہے" یہی خوف ضمیر یا اقرار فرض کی بیرونی شکل کا مایۂ خمیر ہے، اگر بچہ اچھے گھرانے (یا شہری اچھی سلطنت) میں ہوتا ہے تو اس خوف میں اور چیزوں کا اضافہ بھی ہو جاتا ہے، جو لوگ اسے کسی کام کا حکم یا اس حکم کی خلاف ورزی پر سزا کی دھمکی دیتے ہیں انکی اس کے دل میں عزت، قدر اور محبت ہوتی ہے۔ اس لئے ایک دوسرے قسم کا خوف پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ اس خوف کا تعلق اپنے محبوب کی الم یابی کسے ہوتا ہے اس واسطے یہ بے غرضانہ بے لوث ہوتا ہے، اس کا دار و مدار اپنے نقصان سے زیادہ اُس نقطۂ نظر پر ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ فعل ممنوع قرار پاتا ہے، جب اسے سمجھ آجاتی ہے تو وہ ان فوائد کو محسوس کرنے لگتا ہے جن کے خیال سے یہ حکم دیا گیا تھا اور چونکہ اسے منشاء حکم سے اتفاق ہوتا ہے اس لئے خود حکم سے اتفاق ہوتا ہے، یوں "ایک نئے محرک کا اضافہ ہوتا ہے اور اب اس فعل کے ساتھ تین قسم کے خوف ہوتے ہیں۔۔۔ جو فرض عائد کیا جاتا ہے اگر اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ اس سے ان تمام لوگوں کے فوائد محفوظ رہ سکیں گے جن سے ہم کو ہمدردی ہے تو اس فرض کے بجا نہ لانے سے ہمیں اتنی ہی تکلیف ہوتی ہے جتنی ان لوگوں کو نقصان پہنچانے سے ہوتی ہے۔"

ایک اہم تغیر جب بچہ "منشائے حکم" کی قدر کرنے لگتا ہے" تو اس کے ضمیر کی نوعیت بالکل بدل جاتی ہے" اس کے خوف کی ابتداء سزا کے خیال سے ہوتی ہے بعد کو اس میں اپنے محبوب بزرگوں کی ناراضی کا خیال آکے شامل ہوتا ہے۔ اور آخر میں اس خوف کا تعلق ان

فوائد سے ہو جاتا ہے جن کی اسے قدر اور جن میں اسکی شرکت ہوتی ہے، اب احساس فرض کی عمارت "ایک مستقل بنیاد پر قائم ہوتی ہے" یہ "خارجی سیاسی اقتدار کی بہترین 'داخلی شبیہ' اور ظاہری حکومت کی باطنی نقل' ہوتی ہے۔ اس منزل میں "قانون کے مقصد و مفہوم کا لحاظ کیا جاتا ہے محض اس واقعہ کا لحاظ نہیں ہوتا کہ اس قانون کو کسی بالادست طاقت نے جاری کیا ہے" یوں فرض کا ایک عام احساس پیدا ہوتا ہے جسے ہم ان مخصوص افعال سے علیحدہ کر سکتے ہیں جو بخوف سزا انجام دیئے گئے تھے اور علیحدہ کرکے اسے نئے کاموں کے متعلق استعمال کر سکتے ہیں جو معاشرتی حیثیت سے واجب العمل نہیں بلکہ شاید جن کا خود ہمیں پہلی دفعہ خیال آیا ہے معاشرتی دباؤ سے انسان میں فرض کا احساس اور اس کی پابندی کی عادت پیدا ہوتی ہے' یہ دونوں چیزیں اب بھی موجود ہوتی ہیں لیکن اب وہ ممتاز اور بذات خود قابل قدر ہوتی ہیں (دیکھو جذبات و ارادہ صفحہ ۳۱۹ جز) احساس فرض کی آخری منزل کے متعلق یہ رائے اس طرح کانٹ کے نظریۂ خود مختاری فرض کے بہت ہی قریب آجاتی ہے۔

(ج) اسپنسر کا بیان

اسپنسر بھی (بنتھم کی طرح) اس امر پر زور دیتا ہے کہ معاشرتی بندشیں انسان کو بہت سے کاموں سے باز رکھتی ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی وہ (بنتھم کے برعکس) ان داخلی تغیرات پر بھی زور دیتا ہے جو انسان میں اس لئے پیدا ہوتے ہیں کہ اس پر ارتقاء کے پورے دور میں معاشرتی دباؤ پڑتا رہتا ہے۔ شعور فرض تنہا اس اقتدار کا نام ہے جو مقاصد بعید کو مقاصد قریب پر' اغراض پیچیدہ کو اغراض سادہ پر اور امور فکری و استحضاری کو امور حسی و احضاری پر حاصل ہوتا ہے' جو شخص یا قوم طفولیت کی حالت میں ہوتی ہے اس کا مطمح نظر زمانۂ حال ہوتا ہے پختہ سال کو اپنے کاموں میں انتہائی دور اندیشی سے کام لینا پڑتا ہے چور اور تاجر دونوں دولت حاصل کرنا چاہتے ہیں لیکن چور جب چوری کرتا ہے تو وہ ایک سادہ جذبہ یعنی تحصیل مال کے اہیج پر عمل کرتا ہے لیکن تاجر اپنی تاجرانہ سرگرمیوں میں جائداد و ملکیت کے متعلق پیچیدہ سے پیچیدہ خیالات کو پیش نظر رکھتا ہے'

کم فہم حسی محرکات اور حاضر الوقت اشیاء کی بناء پر کام کرتا ہے اس کے مقابلہ میں پختہ مغز ان خیالات سے متاثر ہوتا ہے جنکی گرد تک زیر مشاہدہ یا قابل مشاہدہ چیزیں نہیں پہنچ سکتیں۔ غرض خواہ شخص ہو یا قوم فہم اور تہذیب کا نشو ونما اسیوقت ہو سکتا ہے جب فوری، سادہ اور موجود فی الجسم میلان دور رس، مرکب اور موجود فی الفکر قصد کے ماتحت ہوتا ہے (اسپنسر مبادی اخلاق جلد ۱ صفحہ ۱ ث)

معاشرتی اثرات کی اہمیت

"جس ضبط نفس کو اخلاقی کہتے ہیں اس کی ایک بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ اسکی بدولت انسان دیدہ و دانستہ دور رس اور عام فائدہ کی خاطر فوری اور خاص فائدہ ...... سے دست بردار ہو جاتا ہے" لیکن یہ ضبط نفس جن بندشوں کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے وہ خود اخلاقی نہیں، انسان موجودہ اور عارضی فوائد سے دست بردار تو ہوتا ہے مگر یہ دست برداری آئندہ عام فوائد کی دانستہ قدر دانی کا نتیجہ نہیں ہوتی، بلکہ اس کا باعث کسی دوسرے کا جبر اور سزا کا خوف ہوتا ہے، ان غیر اخلاقی بندشوں کی تین قسمیں ہیں (۱) سیاسی یا قانونی (۲) ما فوق الفطری یا مذہبی (۳) اجتماعی، یہ تینوں قسمیں سزا کے خوف اور انعام کی امید سے کام لیتی ہیں اور کام لیکے انسان میں ایسا تغیر پیدا کر دیتی ہیں جس کی وجہ سے وہ مقصد قریب کے بجائے مقصد بعید کے پیش نظر رکھنے کا عادی ہو جاتا ہے، شروع میں تو جزاو سزا کا خیال خود افعال کے نتائج کے ساتھ ملا جلا رہتا ہے، اس سے کم از کم اتنا ہوتا ہے کہ خود افعال کے نتائج پیش نظر رہتے ہیں جو عجب نہیں اپنے بُعد و پیچیدگی کی وجہ سے نظر سے اوجھل ہو جاتے لیکن رفتہ رفتہ انکے خیال میں وضاحت و اثر آفرینی پیدا ہوتی جاتی ہے، اب وہ جزاو سزا کے خیال سے الگ ہو کے تنہا محرک افعال بننے لگتا ہے اس خیال کا افعال پر اقتدار ہی درحقیقت اخلاقی اقتدار ہے۔

داخلی تکلیف

"اخلاق کے نقطۂ نظر سے جو شئے واقعی قتل سے باز رکھتی ہے وہ سزائے موت، عذاب دوزخ، ابنائے جنس کے

تنفیر و ہول کا خیال نہیں بلکہ ان فطری نتائج کا خیال ہے جو اس فعل سے لامحالہ پیدا ہونگے مثلاً مقتول کو جانکنی کی اذیت، اس کی سعادت کے تمام امکانات کا استیصال، اس کے متعلقین کی تکلیف" (اسپنسر کتاب مذکور صفحہ ۱۲۰)

غرض بیرونی روک تھام سے خود شخص یا قوم میں اپنے اوپر جبر کرنیکا مادہ پیدا ہوجاتا ہے چنانچہ رفتہ رفتہ نہ جبر و اقتدار کا خیال باقی رہتا ہے اور نہ آئندہ فوائد کے لحاظ سے موجودہ فوائد کے انضباط کی ضرورت باقی رہتی ہے بلکہ ان کے بجائے فرض کا عام احساس پیدا ہوجاتا ہے مگر یہ حالت بھی عارضی ہے جس طرح اخلاق کو ترقی ہوتی جائے گی اسی قدر یہ حالت کم ہوتی جائے گی" (کتاب مذکور صفحہ ۱۲۷) جب کوئی فرض پابندی سے ادا کیا جاتا ہے تو اسمیں لطف آنے لگتا ہے جس فرض کا انسان خوگر ہوجاتا ہے تو وہی اسکے لئے بالطبع خوشگوار بنجاتا ہے۔ اگرچہ ارتقاء کی موجودہ منزل میں فرض اور میلان یا ماحول اور جسم کے مطالبات میں توارد نہیں ہوسکتا لیکن جب ارتقاء کی منزل مقصود آجائے گی تو اسوقت جسم اور ماحول میں کامل اتفاق ہوگا۔ اس زمانہ میں جو افعال ایک کے موافق ہونگے وہی دوسرے کے بھی موافق ہونگے۔

"جس طرح آج جسمانی احساس انسان کی رہنمائی کرتا ہے اسی طرح آئندہ اخلاقی احساس مناسب وقت، موقع اور مقدار کے لحاظ سے انسان کی بے تکلف اور کافی رہنمائی کریگا" (کتاب مذکور صفحہ ۱۲۹)

نظریۂ افادیت کی حیثیت

کانٹ کے نظریۂ اخلاق میں تو خالی از نتیجہ اور مجرد شعور بیت تھی اس نظریہ کے جس نقص کے پورے ہونے کی سخت ضرورت تھی وہ نظریۂ افادیت سے پورا ہوسکتا ہے۔ نظریۂ افادیت شعور فرض کے نشو و نما کی تشریح میں معاشرتی نظامات اور تعلیم پر زور دیتا ہے (۱) اس تشریح کی رو سے انسان کو اپنے مخصوص فرائض کا علم اور اخلاقی قانون یا عام فرض کا شعور معاشرتی اثرات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ بین کے نزدیک خاندان کے نوعمر ارکان کی تربیت و تادیب اہم ہے نہ بالخصوص اور اسپنسر کی رائے میں حکومت، قانون، عدالتی کارروائی مقررہ رواج عام ا

یہ چیزیں زیادہ اہم نہیں۔ لیکن سچ یہ ہے کہ خاندانی تربیت اور عام نظامات ایک دوسرے کے خواستگار و مددگار ہیں خاندان ہی کے ذریعہ سے اکثر عام نظامات کا مقصد انسان کے ذہن نشین ہوتا ہے، ادھر اہل خاندان جن امور کو اس کے دل پر نقش کرنا چاہتے ہیں وہ زیادہ تر ان عام نظامات سے ماخوذ ہوتے ہیں (۲) بعد کے افادیئین چونکہ داخلی تکلیف ظاہری حکومت کی باطنی شبیہ اور ذاتی نتائج (یعنی وہ نتائج جن کا سرچشمہ ذات فاعل ہے) کے قائل ہیں اس لئے انکی بدولت بنتھم کی غلطی (وعید سزا یا خوف الم پر بیجا اعتماد) کی اصلاح ہو جاتی ہے۔ اور یوں افادیت نظریۃً تو نہیں لیکن عملاً نظریہ کانٹ کے قریب آجاتی ہے جس کی رو سے فرض کا تعلق اس وسیع تر ذات سے ہے جو گو انفرادی لیکن اس کے باوجود اجتماعی ہے۔ لیکن اس اصلاح کے باوجود ذات فاعل اور معاشرتی ماحول کی وہ غیر واقعی اور سخت تفریق بالکل نہ مٹ سکی جو افادیت کو اپنے لذتی علم النفس کی وجہ سے کرنا پڑی تھی۔

ماہیت ذات کا ایک فرضی نظریہ

یہ محض خیال ہے کہ انسان کو دراصل اپنی لذت کی پروا ہوتی ہے اور اگر وہ دوسروں کے فوائد کا پاس کرتا ہے تو صرف اس لئے کہ دوسرے اسکی لذت میں خلل انداز ہو کے اسے اپنے فوائد کے لحاظ پر مجبور کرتے ہیں۔ دوسروں کے مطالبہ، حوصلہ افزائی یا پسندیدگی کا اثر پہلے پہل انسان کی ذاتی لذت پر نہیں بلکہ اس کی عادت، خواہش اور میلان پر پڑتا ہے۔ ایک نقص ایسا ہے جو کانٹ اور افادیئین دونوں کی تشریح ذات فاعل میں پایا جاتا ہے، یہ دونوں فعلی، براہ راست اور بالطبع خود رو میلانات کی اہمیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ یہ دونوں غیر واقعی کیفیات شعور، یا انفعالی احساسات کو تسلیم کرتے ہیں۔ فعلی میلانات سے یہ لوگ تو قطع نظر کرتے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ انکے استعمال کے جو شرائط و نتائج ہوتے ہیں انھی سے ان میلانات کی داخلی تعدیل و رہنمائی ہو سکتی ہے۔ خاندانی تربیت، عدالتی احکام، عام رائے کا اثر کم بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی۔ لیکن بہر صورت انکے اخلاق آموز اثر کو محض احساسات لذت و الم سے اتنا ہی بعد ہے جتنا

کانٹ کے مجرد محض قانون سے ہے۔ معاشرتی اثرات کی بدولت انسان کو اپنی فطرت کے معاشرتی حیثیت سے نفع بخش و مضرت رساں مظاہر کا فرق اور نفع بخش مظاہر کی اہمیت و وقعت کا اندازہ ہوتا ہے۔ جب اسکی فطرت کے نفع بخش و مضرت رساں مظاہر میں تعارض ہوتا ہے تو اس وقت نفع بخش مظہر اس امر کا مقتضی ہوتا ہے کہ فرض کو محض میلان سے ایک جداگانہ شئے تسلیم کیا جائے۔

ف ۳ آخری بیان

فرض اور نمو پذیر سیرت

ذات فاعل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک جزئی و منقطع دوسری کلی و اجتماعی۔ جزئی ذات ان میلانات کے پردہ میں ظاہر ہوتی ہے جو راسخ، شدید اور سہل العمل ہوتے ہیں۔ اجتماعی ذات کا مظہر صاحب ذات کے حوصلے ہوتے ہیں۔ یہ حوصلے چونکہ اب تک اتنے جاگزیں نہیں ہوتے کہ عادت بن سکیں اس لئے ان کی گرفت منتظم نہیں ہوتی لیکن انکا معتاد میلان یا دلچسپی بننا غیر ممکن نہیں۔ البتہ اس کے لئے عادت کو از سر نو ترتیب دینا پڑیگا جس میں کم و بیش تکلیف اور دشواری پیش آئے گی۔ اس قسم کے حوصلوں کا مظہر "بہترین ذات" بھی کہلاتا ہے۔ بہترین ذات کی خاطر جزئی ذات جو کچھ کرنا چاہے اسی کا نام فرض ہے۔ ذات کی دو قسمیں تو کانٹ بھی مانتا ہے انہیں سے ایک کا تعلق میلان اور دوسری کا عقل سے ہے لیکن وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ان دونوں قسموں میں قطعی اور مکمل تفریق ہے۔ اس کے بدلہ ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جن اسباب کا تعلق ذات فاعل سے ہے ان میں بعض اس حد تک منتظم ہو چکے ہیں کہ راسخ عادت بن گئے ہیں اس لئے وہ اپنی فکر آپ لے سکتے ہیں لیکن بعض ابھی اس منزل سے دور ہیں۔ انکی نا پائیداری زیادہ اور ثبات کم ہے ان کا دار و مدار دانستہ اعتراف اور جذبات کی بالارادہ رہنمائی پر ہے

ان دونوں قسموں میں اگرچہ امتیاز ہے لیکن یہ امتیاز اخلاقی اور تغیر پزیر ہے بغرض فاعل کی ذات میں کچھ میلانات تو ایسے ہوتے ہیں جو راسخ اور جاگزیں ہو چکے ہیں اور مقررہ عادات کے قالب میں نمودار ہوتے ہیں اور کچھ اب او تکون میں ہوتے ہیں ان بحالت تکون میلانات کی نظر مستقبل پر اور ان کے ملحوظ خاطر وہ امکانات ہوتے ہیں جو ابھی قوۃ سے فعل میں نہیں آئے ہیں۔ ذات فاعل کی اس پیچیدہ نوعیت سے فرض کا شعور پیدا ہوتا ہے، لیکن سیرت فاعل کے حقیقی و تکون یافتہ عناصر کا مایۂ خمیر قسم اول کے میلانات ہوتے ہیں اور اس کے خیالی یا غیر متحقق امکانات کا سرچشمہ قسم دوم کے میلانات ہوتے ہیں، البتہ ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے ظہور میں مدد دینا اور اس کا قالب اختیار کرنا پڑتا ہے۔

جب فاعل کی ذات نمو پزیر ہوگی تو اس کے ساتھ خواہش و فرض کا تعارض بھی پایا جائیگا اس بناء پر اگر اسپنسر کا یہ خیال تسلیم کر لیا گیا کہ آیندہ ایک ایسا زمانہ آئیگا جب فرض کی ضرورت باقی نہ رہے گی اس لئے وہ بالکل نابید ہو جائے گا تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ اسوقت ذات کی ترقی کا خاتمہ ہو جائیگا اور ذات فاعل گزشتہ ترقیوں کی محض یادگار رہ جائے گی۔ ترقی کا وجود کشمکش کا مستلزم ہے اس لئے جہاں ترقی کا قدم جائے گا وہاں بالفعل موجود اور ممکن الوقوع میں کشاکش ہوگی جس شخص کا "دسترس اس کی گرفت سے زیادہ ہوگا" اس کی ذات میں استعمال قوی کی از سر نو ترتیب کے لئے ایک معرکہ بپا ہوتا رہے گا۔ اگر انسان کو دوسروں کی توقعات و مطالبات کو ہمیشہ پورا کرنا پڑے گا تو اس سے یہ فائدہ ہوگا کہ وہ کمر کھول کے بیٹھنے نہ پائے گا یعنی وہ اپنی پڑی ہوئی عادتوں کو رد و بدل سے بے نیاز نہ سمجھے گا مقاصد کی توسیع اور سیرت کی از سر نو تعمیر کے ساتھ ساتھ فرض کے تمام مظاہر پائے جاتے ہیں۔ فرض کے اعتراف سے انسانکو اپنے افعال کا اعادہ کرنا پڑتا ہے جس حد تک فرض کا اعتراف ایک ممتاز و باعث اعادہ محرک کی حیثیت سے کام کر سکتا ہے اس حد تک خوب کرتا ہے لیکن اسکی حیثیت مجرد قانون یا فرض سے دلچسپی کے بجائے اس ترقی سے دلچسپی کی ہوتی ہے جسکے موانع خود فاعل کی سیرت کے اندر موجود ہوتے ہیں۔

باب ۱۸

اخلاقی زندگی میں ذات کا مرتبہ

اب ہم اس نتیجہ تک پہنچ گئے ہیں کہ اخلاقی فضیلت سے مراد ذاتی آرام و نفع کے مقابلہ میں عام سعادت کی ترجیح ہے اور اس فضیلت کا حامل وہ میلان طبع ہوتا ہے جو کوشش کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ دونوں نتیجے ہمیں ان مسائل تک لے آتے ہیں جنکا تعلق ذات فاعل کی نوعیت اور عمل سے ہے۔ آیندہ ہم اخلاقی ذات کے اثنائے تشریح میں اخلاق کے نقطۂ نظر سے امور ذیل کے مفہوم پر ایک سرسری نظر ڈال سکینگے (۱) خود انکاری یا ایثار (۲) خود اثباتی (۳) اپنے اور غیر دونوں کا لحاظ (۴) تحقق ذات یا خودی۔

ف ۱ خود انکاری

اصول خود انکاری کی عام مقبولیت

خود انکاری کے معنی ہیں ہر اس شئے سے انکار اور حتی الامکان اس کا استیصال جس سے ذات یا خودی کی بو آتی ہو یہی خود انکاری دراصل خوبی یا نیکی ہے۔ یہ مذہب و اخلاق کے

ان خیالات میں سے ہے جو بہت ہی قدیم ہیں اور اکثر نظر آتے رہتے ہیں۔ بدھ مذہب کی تو یہی تعلیم ہے۔ رہبانیت کی بڑی حد تک یہی رائے تھی۔ احتجاجیین میں سے صفا کیشوں کے مذہب میں بھی یہی خیال جاری و ساری ہے۔ کلبیت اور رواقیت کا امتیازی وصف یہی اصول ہے، کانٹ یہاں تک کہہ گزرا ہے کہ ہر ذی عقل کو میلانات سے قطعًا مبرا ہونے کی تمنا کرنا چاہیئے عام اخلاقی خیالات کی رو سے نیکی صرف خود انکاری کا نام تو نہیں لیکن یہ انکا بھی کم و بیش فیصلہ ہے کہ نیکی نتائج سے قطع نظر بذات خود قابل تعریف ہے۔ جو رائے اس حد تک دلوں میں جاگزیں اور اسقدر مقبول عام ہو اسکی تائید میں قوی محرکات ضرور ہونگے، خصوصًا اس لئے اور کہ اس پر عمل درآمد اس کے دلائل کی قوت سے بھی کہیں زیادہ ہے۔

اس اصول کا سرچشمہ

یہ خیال اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ نفس کو خود اس کے عوامل میں سے ایک کا عین سمجھا جاتا ہے۔ گویا چیز ایک ہے، وہی کبھی فیض رساں اور اعلیٰ خوبی یا خیر کا خیال کرتی اور اس سے دلچسپی لیتی ہے اور کبھی اس خوبی کی طرف مائل ہوتی ہے جو قریب، محدود اور مخصوص ہوتی ہے۔ اس دوسری قسم کی خوبی میں عادی نفس یعنی ان تقاصد کی وجہ سے اثر پیدا ہوتا ہے جو معمولی سیرت کا جزو بن جاتے ہیں۔ اس لئے سیرت کی پیچیدہ نوعیت نظر انداز ہو جاتی ہے اور یہ سمجھا جانے لگتا ہے کہ ذات اور وہ عوامل ایک ہی چیز ہیں جو بہترین حوصلوں کی مخالفت اور خیال فرض سے سرکشی کرتے ہیں یا یوں کہئے کہ ذات اور ان ہیجانات کو ایک شئے قرار دیا جاتا ہے جن کا میلان بے حقیقت، حسی، اور شہوانی لطف اندوزی کی طرف ہوتا ہے، اس نقطۂ نظر سے، برائی دوسرا نام ہے انانیت، خودغرضی اور خودکامی کا، لہٰذا برائی کا اصلی علاج یہ ہے کہ اس کا سرچشمہ ہی بند کر دیا جائے یعنی ذات یا نفس کو اپنی حد سے نہ بڑھنے دیا جائے۔ اسے اپنی مرغوب چیزوں سے محروم رکھا جائے۔ اسے طرح طرح کی تکلیفیں دی جائیں اسکی فرمائشوں کو کان دھر کے نہ سنا جائے۔ چونکہ ان عوامل کی بوقلمونی و نزاکت

نظر انداز ہو چکی تھی جن سے ذات فاعل مرکب ہوتی ہے۔ اس لئے بجا و بیجا کی تفریق کی گئی تو مختلف عناصر کو بیجا کرکے بجائے تمام اسباب ایک طرف رکھ لئے اور بیجا کے اسباب انکے سامنے دوسری طرف جمع کئے گئے، یوں خوبی کا تنہا سرچشمہ کوئی ایسی شئے قرار دیگئی جو ذاتِ فاعل سے خارج تھی، مثلاً ایک برتر قانون یا اعلیٰ نصب العین اور بدی تمامتر ذات فاعل یا نا ہنجار و نابکار نفس کی طرف منسوب کی گئی انسان کو جب یہ معلوم ہوگا کہ اخلاقی کشمکش کیسی سخت چیز ہے، بدی میں ابتلا اسقدر آسان ہے غلطی کا ارتکاب بشری فطرت میں داخل ہے، جس کے لئے صرف معتاد تہیج یا خواہش پر عمل پیرا ہونا کافی ہے، نیکی کی منزل دشوار گزار ہے، اس کے طے کرنے کے لئے سخت مقابلہ اور سرکیف کوشش کی ضرورت ہے تو لامحالہ اس کی نظر سے یہ نکتہ رہ جائیگا کہ معتاد میلانات اعلیٰ خوبیوں کے دشمن نہیں بلکہ خادم ہیں، اسے یہ یاد نہ رہے گا کہ اگر ان خوبیوں کی جڑ فطری میلانات میں نہ ہو تو نہ انسان کو ان کا خیال آئیگا اور نہ انکی طرف رغبت ہوگی، اسی لئے یہ خیال پیدا ہوا کہ نفس بالطبع اتنا برا ہے کہ اس سے دست برداری، اس کی تسخیر، اسکی قربانی اس کو ایذارسانی لازمی ہے مختصر یہ کہ اگر اصول خود انکاری پر صرف مجملاً بحث کرنا ہو تو اسکی تنقید کے لئے اس حقیقت کو بیان کردینا کافی ہے جسے یہ اصول الٹ دینا چاہتا ہے لیکن تفصیلی بحث میں اس کی بعض خرابیوں کا خاص طور سے ذکر کردینا چاہئے کیونکہ اس کے اثر کا دائرہ بہت وسیع ہے۔

(۱) خود انکاری کو لذت طلبی سے اگر مخالفت ہے تو بجا ہے لیکن اس مخالفت میں یہ سعادت اور اسکے تمام عناصر سے دشمنی مول لے لیتی ہے۔ فنون لطیفہ اس لئے نظر شک سے دیکھے جاتے ہیں کہ حسن و جمال آنکھ کی شہوانیت کو مرغوب ہے، خاندانی زندگی اسلئے قابل نفرت ہے کہ اس کی بنیاد صنفی تہیجات پر ہے، جائداد اس لئے بری چیز ہے کہ اس کا سرچشمہ طاقت اور عیش و عشرت کی محبت ہے علم بھی کوئی اچھی چیز نہیں

کیونکہ اس کا باعث غرورِ عقل ہے، یہی حال سلطنت کا ہے کیونکہ اس کا
محرک غرورِ اختیار ہے۔ اس اندازِ خیال کا منطقی نتیجہ نفس کشی ہے جو نیکی کا
سلبی تصور ہے۔ لیکن اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ صرف جسم کی سلبی تسخیر یعنی ہوا
و ہوس کے انسداد کا نام اخلاقی زندگی ہے تو ہم اخلاقی زندگی کی عزت
نہیں بلکہ بے عزتی کرتے ہیں، نفس کشی کے آئندہ مقبولِ عام ہونے کا ڈر تو
نہیں مگر اب تک لوگ ضبطِ نفسی کو اسی رنگ میں دیکھتے ہیں، وہ یہ نہیں
محسوس کرتے کہ اصلی شئے ایجابی نیکی ہے جس کے لئے خواہشات کو قابو
میں رکھا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اخلاقی زندگی کے اس پہلو پر ضرورت سے
زیادہ زور دیا جاتا ہے جس کا تعلق اجتنابِ لذات اور ترکِ معاصی سے ہے

(۲) لیکن جتنا اس پہلو پر زور دیا جاتا ہے اتنی ہی اسکی طرف توجہ
زیادہ ہوتی ہے کیونکہ نفسیات کا یہ ایک مشہور مسئلہ ہے کہ جب کسی فعل کی
مخالفت محض ممانعت کے ذریعہ سے کی جاتی ہے تو اس سے خود اس
فعل کی طاقت بڑھ جاتی ہے اور ان محرکات کی طاقت کم ہو جاتی ہے
جو فاعل کو اس فعل سے باز رکھ سکتے تھے، برائی کے انسداد میں کوشش
انسداد سے زیادہ شریفانہ جذبات کی "اخراجی طاقت" پر اعتماد کرنا چاہئے۔
کیونکہ انسدادی کوشش سے برائی مٹنے کے بدلہ قائم رہتی ہے راہبوں
اور درویشوں دونوں کی تاریخ شاہد ہے کہ ایجابی، اعلیٰ اور نفع بخش اغراض
کے ترک سے ادنیٰ خواہشوں کی طاقت از سرِ نو ظاہر ہوتی ہے اور تخیل انکے
متعلق مصروفِ عمل ہونے کے لئے آمادہ رہتا ہے، فاقہ کشی اور دُرّے
اسی وقت تک کام دیتے ہیں جب تک جسم مضمحل رہتا ہے۔ ادھر ایسا
جان آئی اور اُدھر اس نے اپنا زور دکھانا شروع کیا چونکہ اسکی علم و فن روحانی
و سیاسی زندگی کی گوناگوں استعدادیں ہنوز غیر نشو و نما یافتہ ہوتی ہیں اسلئے
اغلباً ناقابلِ استیصال خالص جسمانی جبلت پیش پیش ہو جاتی ہے۔

(۳) اس کے ماسوا جو شخص خود اپنا فائدہ اجتناب و پرہیز میں سمجھے گا
اس کے لئے دوسروں کے فائدہ کا زیادہ یا کافی خیال غیر ممکن ہوگا اسی لئے

جہاں صفا کیشانہ نصب العین کا دور دورہ ہوتا ہے وہاں غیر محسوس و ناگزیر طور پر زندگی سخت اور محدود ہو جاتی ہے۔ دوسروں کی ضروریات کا قوی احساس اسی شخص کو ہو سکتا ہے جو انسانی فطرت کی صلاحیتوں کے متعلق اچھی رائے رکھتا ہے، اسکے امکانات کا احترام کرتا ہے اور خود اپنے اندر انھیں ایک بلند سطح پر رکھنا چاہتا ہے، علاوہ برایں شخصی خیر کے حصول کی فکر میں رہنے سے انسان میں جو خود غرضی اور دوسروں سے بے اعتنائی پیدا ہو جاتی ہے وہ سب سے بڑھکر سخت مکمل اور سب سے زیادہ بے رحمانہ ہوتی ہے شخصی خیر کے حصول کی یہ فکر خود انکاری کے سلبی نصب العین کا تقریباً ناگزیر نتیجہ ہے۔

(۴) اگرچہ خود انکاری کا یہ دعوے ہے کہ انسانی فطرت بذات خود تشدد کی مستحق ہے، لیکن واقعہ اس کے برعکس ہے جن صلاحیتوں کا نام ذات فاعل ہے وہ تکمیل کا مطالبہ کرتی ہیں انکی تکمیل کے لئے وقت، موقع، طریقہ، مقدار اور تناسب کے فیصلہ کے لئے غیر محدود فکر و محنت کی ضرورت ہوتی ہے اور اسی ضرورت کا پورا کرنا اخلاق کا کام ہے اس لئے اخلاق کا مقصد بندش نہیں بلکہ رہنمائی ہونا چاہئے۔ انسانی فطرت کا نکال پھینکنا ممکن نہیں نہ اس کی خواہشوں اور صلاحیتوں کے ظہور کو روکا جا سکتا ہے اگر سعادت یا تشفی صلاحیت کا ایک راستہ بند ہو گیا تو وہ دوسرا راستہ ڈھونڈ نکالے گی اب اگر پہلا راستہ نفع بخش اور فطری ہوا تو خواہ مخواہ دوسرا راستہ ضرر رساں اور جادۂ استقامت سے منحرف ہو گا۔ خود انکاری پر عمل کرنے والا اپنے دل سے یہ خیال نہیں نکال سکتا کہ مجھے اس نفس کشی پر اجر ملنا چاہئے اور چونکہ میں نے ایک غیر فطری نیکی پر عمل کیا ہے اس لئے میرا اجر تناسب سے زیادہ ہونا چاہئے، ایثار کرنا محاسن کو پیش انداز کرنا ہے تاکہ آئندہ یہاں نہیں تو وہاں اسکا صلہ ملے۔ جو لوگ اپنی زندگی کی بنیاد خود انکاری پر رکھتے ہیں وہ اپنے مطالبات میں سخت ہو جاتے ہیں۔ اگر انکی نیکی کے سامنے لوگ سربسجود نہیں رہتے تو یہ ایسے لوگوں کو مورد الزام قرار دیتے ہیں

خود انکاری سے اکثر منقلب لذتیت کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ مثلاً اس کی یہ ہدایت ہے کہ انسان کو نیک بنتا چاہیئے یعنی لذت سے دست کش ہو جانا چاہیئے۔ کیوں؟ تاکہ وہ آیندہ جنت میں دنیا سے زیادہ لطف اٹھا سکے اسیطرح جو شخص ترک دنیا کا عہد کر لیتا ہے وہ دنیا ہی میں روحانی حکومت کا قائمقام بن جاتا ہے اور یوں دوسروں پر اپنے اختیارات جتا سکتا ہے۔

ف ۲ خود اثباتی

یہ خیال کہ اخلاق اپنی ذات کے بے لگام اثبات یا اس کے پُرزور اور تعدی آمیز اظہار کا نام ہے شاذونادر ہی ایک ہموار نظریہ کی شکل میں ظاہر کیا جاتا ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر آدمی اس خیال پر عملدرآمد کے لئے اس حد تک آمادہ ہیں کہ اس کا صراحت کے ساتھ اعتراف کرنا سعیت ہونے کے بجائے مانع ہوگا، لیکن فی نفسہ یہ خیال ایسا ہے کہ خود انکاری کے توڑ پر کم و بیش صراحت کے ساتھ اس کا پیش کیا جانا ممکن ہے، بلکہ بالادست افراد و طبقات اور رہنما اشخاص و جماعات کے سلسلہ میں تو ہمیشہ یہ خیال ایک نمایاں اصول کی حیثیت سے کام کرتا نظر آتا ہے یہی وہ لوگ ہیں جنکے باب میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ عام اخلاقی خیالات کا ان تک دسترس نہیں، بلکہ یہ ایک ایسے اخلاقی قانون کے پابند ہیں جو عوام کے قانون اخلاق سے بالاتر ہے۔ اس کے علاوہ خود انکاری کے اصول پر علی العموم آخر تک عمل نہیں کیا جاتا، یعنی اسے ترک دنیا اور گوشہ نشینی کی حد تک نہیں پہنچایا جاتا، اس لئے عام اخلاقیت خود انکاری و خود اثباتی کا ایک غیر متوازن مجموعہ بنکے رہ جاتی ہے۔ اسکی وجہ ظاہر ہے خود انکاری ہر جگہ قابل عمل نہیں۔ اسپر اگر عمل ہو سکتا ہے تو خاندانیں

یا خاص خاص مذہبی فرائض کے موقع پر۔ رہا کاروبار (اور یہ واضح رہے کہ کاروبار، کاروبار ہی ہے اخلاق نہیں) تو وہاں اسکی گنجائش نہیں کیونکہ اس کے لئے محاربانہ و مسلسل خود اثباتی ازبس ضروری ہے خود انکاری و خود اثباتی ایک دوسرے کے ساتھ ملکے کام کرتی ہیں۔ اسی وجہ سے یہ کم و بیش غیر متشکل لیکن متعارف خیال پیدا ہوجاتا ہے، کہ اخلاق (اصول خود انکاری) کا استعمال زندگی کے صرف ایک محدود حصہ میں ہو سکتا ہے ورنہ اس کے علاوہ ہر جگہ اصول "اہلیت" (یعنی شخصی کامیابی، دولت، طاقت جو مقابلہ سے حاصل ہوتی ہے) کارفرما ہے۔

تاہم حال میں اخلاقیین کی ایک جماعت پیدا ہوئی ہے جو فطریت پسند کہلاتی ہے۔ ان فطریت پسند اخلاقیین نے اصول خود اثباتی کو صراحت کے ساتھ ایک نظریہ کی شکل میں پیش کیا ہے، ان کا دعوے ہے کہ یہ نظریہ ڈاروِن کی ارتقائی تعلیم کی بنیاد پر علمی نقطۂ نظر سے بھی تسلیم کرنے کے لائق ہے۔ اس جماعت کے نزدیک دنیا میں سب سے بڑی شئے ارتقاء ہے۔ ارتقاء کے معنی ہیں ہستی کی کشمکش میں صالح کا باقی رہنا اور غیر صالح کا مٹ جانا، فطرت اپنے اصول ترقی میں بے رحمانہ خود اثباتی سے کام لیتی ہے وہ قوی کو فتح اور فتحمند کو مال غنیمت کمزور کو شکست اور شکست خوردہ کو غم و حسرت دیتی ہے، اس کے یہاں ہر طرف انانیت پسندانہ جد و جہد نظر آتی ہے۔ جدھر دیکھئے کشش و کوشش کا سلسلہ جاری ہے تاکہ آگے بڑھنا یعنی دوسروں سے آگے بڑھنا ملے خواہ انہیں کسی کو نقصان پہنچے، اور دوسروں کو زیر کرنا یا میدان سے نکالنا ہی کیوں نہ پڑے۔ یہ خونریزی و غارت گری اس لئے جائز ہے کہ اس کے دم سے ترقی، پیشقدمی، اور ہر قابل قدر شئے حاصل ہوتی ہے، فضیلت فضل (دوسروں سے گوئے سبقت لیجانے) کی علامت ہے۔ ڈروِن جیتنے کے معنی ہی دوسروں سے آگے بڑھ جانا ہیں، انکسار، قانون کی پابندی، رحم، ہمدردی، یہ وہ تدبیریں ہیں جن کے ذریعہ سے کمزور شہ زوروں کی سرگرمیوں کو

شکنجہ میں کسکے اپنی کمزوری کے برے انجام سے محفوظ رہنا چاہتے ہیں۔ (اسکا مقابلہ اہل یونان کی اس تعلیم سے کرو جس کا ذکر صفحہ ۱۲ تا ۲۲ میں آچکا ہے) لیکن جو شخص واقعی با اخلاق ہوگا، جو اصول ترقی کا مجسم نمونہ ہوگا وہ کسی کی پرواکئے بغیر اس دام تزدیر کے ٹکڑے اڑادیگا۔ وہ اپنی تجاویز کو فاتحانہ کامیابی کی منزل تک پہنچا کے دم لیگا۔ ایسا ہی شخص "فوق البشر" کے پرعظمت لقب کا مستحق ہوگا۔ عام آدمی اسکی تجویزوں کا تختۂ مشق اور اس کے ضروری ساز و سامان کی حیثیت سے قابل قدر ہونگے۔

اس نظریہ کا بنیادی خیال اور عام مقبولیت

یہ نظریہ اخلاقی نظریہ تو کیا ہے البتہ ایک ادبی یا قلمی مشغلہ ہے، اس پر خامہ فرسائی کرکے وہ لوگ اپنا دل بہلاتے ہیں جنھیں عملی دنیا میں کامیابی نصیب نہیں ہوتی۔ علمی اور ادبی نقالیوں یا مسخ صورت کی طرح اس نظریہ کی بنیاد بھی ایک فرضی علم پر ہے جسے واقعات کی تضحیک کہنا چاہئے لیکن ادھر تو اقتصادی حالات کی وجہ سے ظاہری کامیابی، فطری و اجتماعی وسائل سے استفادہ، قوائے فطرت اور قوائے انسان کے خود غرضانہ استعمال پر غیر معمولی زور دیا جارہا ہے اور ادھر اس اصول پر عمل کرنیوالوں کا تناسب اس کے دیدہ و دانستہ تسلیم کرنے والوں سے بہت زیادہ ہوگیا ہے۔ مگر جو شخص سلیم الطبع ہوگا اس کے لئے اس نظریہ کا پوست کندہ بیان اس کی بہترین تنقید کا کام دیگا۔ کیونکہ اسکی یکسر درندگی اسیوقت کامیاب ہوتی ہے جب وہ بھیس بدل کے آتی ہے چونکہ اسوقت ایسے اسباب (خصوصاً امریکہ میں) موجود ہیں جنکی وجہ سے یہ نظریہ نادانستہ عملاً تسلیم کیا جارہا ہے اس لئے (۱) اسکی مدعیانہ علمی بنیاد (۲) اور اس کے تصور اہلیت کے ناکافی ہونے پر بحث کرنا مناسب ہوگا۔

(۱) (الف) ترقی کی ابتداء تصرف سے ہوتی ہے بتائن میں موجودہ اجسام کے ساتھ کشمکش سے زیادہ کسی نئے طرز معیشت کی ایجاد ہوتی ہے یعنی وہ طریقہ دریافت کیا جاتا ہے جس کی بدولت فطرت کے مخفی وسائل سے

بہتر کام لیا جا سکتا ہے۔ مثلاً کسی ایسی شئے کا غذائی طور پر استعمال ہو سکتا ہے جو اب تک اس کام میں نہیں آئی تھی۔ اس تصرف سے جو پیچیدہ انواع عالم وجود میں آتی ہیں وہ سابق انواع سے بالکل مختلف ہوتی ہیں، لیکن چونکہ سابق انواع کشمکش سے باز نہیں آتیں اس لئے انکا سلسلہ منقطع نہیں ہونے پاتا۔ (ب) اس کے علاوہ جہاں تک نظریۂ ڈارون کا تعلق ہے "بقا کے لئے کشمکش" ہر ممکن صورت اختیار کر سکتی ہے۔ اس لئے کیا عجب ہے یہ کشمکش اس مقابلہ کے رنگ میں ظاہر ہو جو فیاضی، باہمی امداد یا ایک دوسرے کی دستگیری میں ہوتا ہے یہی نہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے بلکہ ایک حد تک ہوتا رہتا ہے، باقی رہنے یا طاقت حاصل کرنے کی دھن میں بھی موقع محل کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ رفیق صنف یا بچوں بلکہ بہت سی صورتوں میں دیگر ہم خاندان افراد تک کی حفاظت و پرورش کرنا پڑتی ہے (ج) زندگی کی شکل جتنی زیادہ ترقی یافتہ ہوگی یہ دونوں طریقے اتنے ہی زیادہ کارگر ہونگے یعنی باہمی تصادم کے بجائے جدید طرق عمل آلات اور وسائل کے اکتشاف و استعمال سے، اور باہم جدال و قتال کے بجائے ایک دوسرے کی حفاظت و امداد سے کام لیا جائے گا۔ نظریۂ خود اثباتی کے رو سے زندگی رومی سیافی کا ایک خونریز تماشہ ہے یہ تصویر اگر ہو سکتی ہے تو زندگی کی اعلیٰ نہیں بلکہ ادنیٰ شکلوں کی ہو سکتی ہے، پشت مہرہ جانوروں اور اسی طرح کیڑوں کی بھی اعلیٰ انواع مثلاً (چونٹی یا شہد کی مکھی) معاشرت پسند ہوتی ہیں۔ بعض اوقات یہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے کہ اگر نظریۂ ڈارون کا استعمال اخلاق میں کیا جائیگا تو دنیا سے خیر و خیرات اٹھ جائے، پھر نہ اپاہج کی فکر کی جائے، نہ دست نگر کی دستگیری کی جائے، نہ کمزور اور بے بس کی خبر گیری کی جائے، اس سلسلہ میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو معیار آجکل ہمارے پیش نظر ہیں یہ حسابی اور مصنوعی ہیں یہ ان لوگوں کو زندہ رکھنا چاہتے ہیں جو زندگی کے لئے ناموزوں ہیں اس لئے انکی بدولت ترقی کے اسباب لوٹتے اور تنزل کے

اسباب پیدا ہوتے ہیں، لیکن اس بحث میں (۱) یہ نکتہ بالکل نظر انداز ہو جاتا ہے کہ نظریۂ ڈاروِن سے معکوس نتیجہ کے طور پر وہ دلچسپی پیدا ہوتی ہے جو انسان کو مریض اور معاشرتی احکام کے نقطۂ نظر سے "ناقص اشخاص سے ہوتی ہے"، یہ اسی دلچسپی کا ثمرہ ہے کہ ان معاشرتی روابط اور باہمی دلچسپیوں کو ترقی ہوتی ہے جو شخصی سیرت کی طرح معاشرتی جماعت کے استحکام کے لئے بھی ضروری ہیں (۲) اسی طرح وہ تحریک بھی نظر انداز ہو جاتی ہے جو نظریۂ ڈاروِن کی بدولت بے بس، کمزور، بیمار، از کار رفتہ، اندھے، بہرے اور پاگلوں کے لئے دور اندیشانہ تدابیر، علمی اکتشافات اور عملی اختراعات میں پیدا ہوتی ہے۔ اگر علم کے معروضی از جذبات نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان دونوں حیثیتوں سے انسانی جماعت کو جو فوائد حاصل ہوتے ہیں وہ اسقدر ارزاں ہیں کہ اس سے زیادہ ارزانی ذہن میں بھی نہیں آسکتی۔ غرض فطریت پسندانہ اخلاقیات پر اصلی اعتراض یہ ہے کہ ڈاروِن کے نقطۂ نظر سے بھی انسان حیوان ہے مگر حیوان محض نہیں۔ اس میں وہ ہمدردانہ اور معاشرتی جبلتیں موجود ہیں جنکے باعث سے اپنے ہم جنسوں سے دلچسپی ہوتی ہے اور یوں وہ اپنی خالص بہیمی خود اثباتی کو پابہ زنجیر رکھ سکتا ہے۔ یہی جبلتیں ارتقاء کا سدرۃ المنتہیٰ ہیں لیکن خود اثباتی کی تعلیم اس اوج ترقی سے اُتار کر حیاتیاتی نشو و نما کی ابتدائی اور بہت ہی پست منزل تک لوٹا لانا چاہتی ہے —

(۲) خود انکاری سے جس زہد، تقشف اور ناالیت کی تعلیم ملتی ہے اسکے مقابلہ میں جو اخلاقی نظام "ایجابی" طاقت، ایجابی کامیابی، ایجابی مقاصد کی تحصیل پر زور دیگا وہ کسی نہ کسی حد تک مفید ہوگا، کیونکہ خوبی کو عملی کمزوری و ناموزونی کے ہم معنی اتحاد اور بے ہنری کو طاقت و ہنر، دولت، جاہ اقتدار وغیرہ کے ہم معنی قرار دینے کی حد سے زیادہ تلقین کی جا چکی ہے، لیکن جس طرح ضبط نفس یا خود انکاری کا مقصود بالذات ہونا ایک وہمی و خیالی بات ہے اسی طرح طاقت کا مقصود بالذات ہونا ایک وہمی

و خیالی بات ہے۔ خود انکاری پہلے تو ایک مرکزی اصول بنتی ہے اور اس کے بعد ذریعہ کو مقصد سمجھنے لگتی ہے، یہ وہی غلطی ہے جو ہر مادیت پسند تعلیم سے ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ خود انکاری کو سعادت کے بیرونی شرائط پر قبضہ کرنے کا اس حد تک شوق ہے کہ وہ سعادت کے بہت سے عمدہ اور اہم اجزا کو سرمو اہمیت نہیں دیتی۔ قدر و قیمت کے دقیق و پیچیدہ فرق کا جلد امتیاز جیسے کہ شاعری و تاریخ کا صحیح ذوق، اہل علم کی اپنے ہم چشموں کے ساتھ بے تکلفانہ اور مختلف الموضوع معاشرتی گفتگو، زندگی کے تماشہ پر ہمدردی کے ساتھ غور و فکر، خلوت جلوت صنعت فطرت ہر رنگ میں لطف اندوزی کی صلاحیت، یہ اور اسی طرح ہمدردی و احسان کی عالم آشکارا خوبیاں تو بالائے طاق رکھدی جاتی ہیں اور ان کے بجائے بیرونی سرگرمی کے ایک ناشائستہ و بلا تمیز نصب العین کی پیروی کی جاتی ہے جس کی قدر و قیمت کا اندازہ بیرونی تغیرات اور بیرونی نتائج کی صرف مقدار سے کیا جاتا ہے۔ اس قسم کے نصب العین کے متعلق مل کی طرح ہم بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ خوبی یا سعادت کا وہی شخص فیصلہ کرسکتا ہے، جو اس کا مختلف صورتوں میں تجربہ کر چکا ہے، علیٰ ہذا جس طرح حماقت کی لذت کے لئے کوئی فہمیدہ آدمی احمق بننا گوارا نہ کرے گا اسی طرح انسان و فطرت کے بیرونی سر و سامان پر بیمانہ اقتدار حاصل کرنے کے لئے کوئی مہذب جذبات و خیالات کا آدمی الہیت، اور طاقت کا عاشق بننے کے لئے تیار نہ ہوگا۔

اس نصب العین کا موجودہ رواج

مذکورۂ بالا نصب العین کو اس وقت تو غیر معمولی مقبولیت حاصل ہے لیکن اس کے قدم کے مستقل طور پر جمنے کا خوف نہیں ہو سکتا انسانی فطرت کے مطالبات و استعداد اتنے زیادہ اور اتنے گوناگوں ہیں، کائنات اور انسانی جماعت میں تحریک و دلچسپی کے سرچشمے اتنے وافر ہیں کہ انسان کا اس نصب العین پر غیر محدود مدت تک قانع رہنا ناممکن ہے۔ نوع انسان کو عرصۂ دراز تک عسرت و بے اطمینانی کی زندگی اس لئے بسر کرنا پڑی کہ اس کا فطری وسائل پر قبضہ

ناکمل اور غیر مستحکم تھا ادھر تو اسے فطرت کی قوتوں اور عمل کے طریقوں سے ناواقفیت کی بدولت صدہا سال فاقہ کشی میں گزارنے پڑے اُدھر ترک لذات کی تعلیم دیجاتی رہی اب علمی اکتشافات ہوئے تو اسے فطری قوتوں سے مستفید ہونے کا موقع ملا۔ ایسی حالت میں اگر انسان اپنی جدید الحصول کامیابی کے نشہ میں سرشار ہے اور غلطی سے سعادت کی بیرونی شرائط کو سعادت کے مرادف سمجھ رہا ہے تو اس میں کونسی تعجب کی بات ہے، لیکن جب وہ مادی کامیابیوں کا خوگر ہو جائیگا تو ان میں یہ غیر معمولی کشش باقی نہ رہے گی اسوقت انسانی کوشش کے سامنے یہ سوال ہوگا کہ اس حاصل شدہ "طاقت"، "اہلیت" کو علوم، فنون اور معاشرتی تعلقات کی ترقی کے لئے کیسے استعمال کیا جائے۔ اسی نصب العین کی بنیاد گزشتہ نصب العینوں کی بہ نسبت زیادہ فطری اور زیادہ مستحکم ہوگی۔ علی ہذا امرائی نصب العینوں کے مقابلہ میں یہ نصب العین بلحاظ استعمال زیادہ منصفانہ اور بلحاظ تنقید زیادہ معقول پسندانہ ہوگا، کیونکہ یہ جمہوریت کے اصول پر مبنی ہوگا یہ کسی خاص طبقہ کے لئے نہیں بلکہ ہر کس و ناکس کے واسطے ہوگا اس میں وہ طبیعی اور عضویاتی عوامل شامل ہونگے جو عامیانہ اور ناپاک سمجھ کر نظر انداز کردئے جاتے ہیں۔

ف ۳

محبت نفس، احسان یا انانیت و اخوانیت

گزشتہ تین سو برس سے اخلاقی علم کے وجدانی یا تجربی ہونے کے علاوہ جس سوال پر انگریزی اخلاقیاتی تصانیف میں سب سے زیادہ بحث ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ انسان کے خود اپنے اور دوسروں کے پاس و لحاظ میں کیا رشتہ ہے، اسپنسر اسی کو علم اخلاق کی تمام فکر کا مکمل عقدہ کہتا ہے

اس موضوع پر ہر قسم کے خیالات کا اظہار کیا گیا ہے، مثلاً (الف) انسان بالطبع خود غرضانہ محرکات پر عمل کرتا ہے ان محرکات کو بالجبر عام معاشرتی نظام کے قوانین کے ماتحت رکھنے کا نام اخلاق ہے (ب) انسان کی فطرت میں خود غرضی داخل ہے، لیکن جب اسکی خود غرضی میں روشن خیالی پیدا ہو جاتی ہے وہ اخلاق کہلاتی ہے بالفاظ دیگر اخلاق اس خود دوستی یا محبت نفس کا نام ہے جس کے پیش نظر یہ امر ہوتا ہے کہ خود فاعل کی سعادت کے خاطر اسے کس حد تک دوسروں کا خیال رکھنا چاہیئے۔ (ج) انسانی میلان فطرۃً خود غرضی کی طرف ہوتا ہے، مگر جب یہ میلان قانون فرض کے ماتحت کام کرتا ہے تو وہ اخلاق بن جاتا ہے (د) انسان کی دل چسپیوں میں بعض ہمدردانہ اور بعض خود پسندانہ ہوتی ہیں ان دونوں کی مصالحت و تطبیق کا نام اخلاق ہے۔ (ہ) ہمدردانہ اور خود پسندانہ دونوں قسم کی دل چسپیاں انسان میں پائی جاتی ہیں ان دونوں کا حکم جب ضمیر کو قرار دیا جاتا ہے تو اخلاق عالم وجود میں آتا ہے (و) دونوں قسم کی دلچسپیاں انسان میں موجود ہیں، لیکن اخلاق کا دارومدار خود پسندانہ دل چسپیوں کے تابع اور احسان پسندانہ دلچسپیوں کے متبوع ہونے پر ہے (ز) انسان کو بالطبع موجود فی الخارج اشیاء سے دلچسپی ہوتی ہے ان چیزوں میں نہ انانیت ہے اور نہ اخوانیت، البتہ خاص خاص حالات سے ان میں خود غرضی یا احسان کا پہلو پیدا ہوتا ہے، ایسے مواقع پر عام مفاد کو پیش رکھکے فیصلہ کرنے کا نام اخلاق ہے۔

تین بنیادی اصول

ان خیالات پر ہم تفصیلی بحث کی کوشش تو نہ کرینگے البتہ اثناء کلام میں ان امور میں سے بعض کو واضح کرینگے جن پر آخری رائے کا دارومدار ہے غالباً یہ امر محسوس کیا گیا ہوگا کہ مذکورۂ بالا خیالات انسانی میلانات کی نوعیت کے لحاظ سے تین عنوانوں کے تحت میں داخل ہوتے ہیں (۱) خود دوستی یا صرف ذاتی مفاد کا لحاظ (۲) ذاتی اور عام مفاد دونوں کا لحاظ (۳) استبداد دونوں قسم کے مفادوں سے نادانستہ بے تعلقی۔ لیکن حافظہ اور تفکر کی مدد سے (اور چیزوں کی طرح یہ بھی) معلوم ہو سکتا ہے کہ نتائج افعال کا

اثر اپنے اور دوسرے دونوں پر ہوتا ہے، اس صورت میں محرک فعل میں ایک نئے عنصر کا اضافہ ہوتا ہے۔ آئندہ پہلے ہم اُن مختلف حیثیات پر غور کرینگے جن کے لحاظ سے افعال کا صدور ذاتی مفاد کے لئے ہوتا ہے، اس کے بعد اسی طرح اِن افعال پر غور کرینگے جو عام مفاد کے لئے انجام دئے جاتے ہیں۔

افعال اور ذاتی مفاد

(۱) خود غرضانہ محرکات:۔ جو لوگ انسان کی فطری خود غرضی کے قائل ہیں ان کے نقطۂ نظر اسقدر مختلف ہیں کہ اس خیال کو کسی جامع شکل میں ظاہر کرنا غیر ممکن ہے۔ بعض علمائے دین کے نزدیک اس کا تعلق انسانی فطرت کے بالطبع خرابی یا فساد سے ہے اسی لئے ان لوگوں کی رائے میں احسان پسندانہ و منصفانہ زندگی بسر کرنے کے لئے مافوق الفطرت تائید کی ضرورت ہے۔ ہابس (۱۵۸۸ء تا ۱۶۷۹ء) اس کا سبب افراد کی معاشرت دشمن فطرت کو قرار دیتا تھا اور اس بنا پر سب کی سب سے جنگ کو روکنے کے لئے زبردست مرکزی سیاسی طاقت کو لازمی سمجھتا تھا۔ کانٹ کا یہ خیال ہے کہ اس کا تعلق خواہشات کے حسی سرچشمہ سے ہے۔ اس لئے خواہش کو محرک فعل کی حیثیت سے فرض کے بالکل ماتحت رہنا چاہیئے، سیاست کی طرح اخلاق کی بدولت بھی کیسے کیسے لوگ ایک ہی صف میں نظر آتے ہیں۔ ان مختلف خیالات میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ جب کسی فعل کو اپنی فطری یا نفسیاتی روش پر چلنے دیا جائے گا، تو لامحالہ اس کے پیش نظر ذات فاعل ہوگی ورنہ اس فعل کا نہ کوئی محرک ہوگا اور نہ وہ عالم وجود میں آسکیگا۔ اس نظری اور اولیاتی رائے کی تائید میں، کبھی انسان کی گنہگار فطرت کی سرزنش کے لئے اور کبھی سنکی لہجہ میں، اوس ذاتی مفاد کی دقیق رعایت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو بظاہر انتہائی فیاضانہ و بے لوثانہ افعال کی تہ میں بھی پوشیدہ ہوتا ہے۔

نفسیاتی بنیاد کا ابہام

لیکن یہ خیال کہ ہر کام، اپنی ذات کے لئے کیا جاتا ہے اسی طرح آلودۂ ابہام ہے جس طرح یہ خیال کہ ہر خواہش کا مطلوب مسرت یا سعادت ہوتی ہے۔ یہ دونوں خیال ایک حیثیت سے صحیح

اور ایک حیثیت سے غلط ہیں، لیکن جو لوگ ان خیالات کے قائل ہیں وہ اُس حیثیت سے قائل ہیں جو غلط ہے۔ علم النفس کے نقطۂ نظر سے جو شئے ہمیں کسی فعل کے انجام دینے پر آمادہ کرتی ہے، جس شئے سے ہم کو اپنے تہیج کی تشفی یا تکمیل کی امید ہوتی ہے وہ اس امید کی وجہ سے ہماری ذات کا ایک موثر بن جاتی ہے۔ اگر مجھے ڈاک خانہ کے ٹکٹوں کے جمع کرنے سے کافی دلچسپی ہے تو یہ ٹکٹ میرے "انا" کا ایک جزء ہیں اور جب تک مجھے اس کوشش میں کامیابی نہ ہوگی اس وقت تک میرا "انا" مضطرب و ناتکمیل رہے گا۔ اسی طرح اگر میری یہ عادت ہے کہ جب تک میں اپنے بھوکے پڑوسی کو کھانا نہ کھلا لوں مجھے چین نہیں آتا تو یہ کھلانا میری ذات کا جزء ہے، یا فرض کیجئے میری حالت کچھ ایسی ہے کہ جب تک اپنے حریف کو کاروبار میں شکست نہ دے لوں مجھے بیکلی سی رہتی ہے تو اس صورت میں یہ شکست دینا میری ذات میں داخل ہے۔ ہماری جبلتیں، ہمارے تہیج، ہماری عادتیں یہ سب ایسی چیزوں کی طالب ہوتی ہیں جن کی بدولت انھیں اپنے اظہار و استعمال کا موقع ملتا ہے، یہ چیزیں چونکہ ہمارے قویٰ کے ظہور و تشفی کا وسیلہ ہوتی ہیں اس لئے ہمارے "میں" کا محبوب جزء ہوتی ہیں۔ اس لحاظ سے یہ کہنا بالکل درست و بجا ہے کہ تمام افعال میں ذات فاعل سے دلچسپی موجود ہوتی ہے۔

صحیح و غلط تعبیر

مگر یہ خیال اُس رائے کے بالکل برعکس ہے جو خود غرضی کو بنیاد افعال قرار دینے والوں کی ہے۔ اس بناء پر یہ تو صحیح ہے کہ ذات فاعل کی ترکیب و نشو و نما ایسی جبلتوں اور دلچسپیوں کی وساطت سے ہوتا ہے جن کا ردِ عمل اپنی مطلوب اشیاء کی طرف ہوتا ہے اور ان مطلوب اشیاء کے سوا کسی اور چیز کا دانستہ خیال لازمی طور پر موجود نہیں ہوتا، لیکن یہ غلط ہے کہ ذات ان موجود فی الخارج اشیاء سے الگ کوئی مستقل وجود رکھتی ہے اور یہ اشیاء اس کے نفع یا لذت کے حصول کا صرف ذریعہ ہیں۔

فرض کرو ایک شخص کی یہ حالت ہے کہ جب اسے کسی مصیبت کی خبر ملتی ہے تو مصیبت زدہ کی مدد کے بغیر اسے چین نہیں آتا۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ اسمیں کوئی ایسی فطری جبلت یا ایسی عادت موجود ہے جو دوسروں کی امداد کا جزو ذات کی حیثیت سے مطالبہ کرتی ہے، یا بالفاظ دیگر دوسروں کی بہبودی ذات فاعل کی دلچسپی بلکہ اسکا جزو بن گئی ہے۔ یہی وہ شے ہے جسے عام طور پر بے لوثی کہتے ہیں۔ بے لوثی کے یہ معنی نہیں کہ ذات فاعل مفقود یا معدوم ہے۔ ذات تو موجود ہے مگر وہ ذات جو دوسروں کے مفاد کو اپنا مفاد سمجھتی ہے اور اس لئے انکی تشفی سے خود اس کی تشفی ہوتی ہے۔ دوسروں کی تکلیف سے تکلیف اور امداد سے راحت کے یہ معنی ہیں کہ ذاتی محرکات موجود اور ان کی پیروی ہوتی ہے لیکن یہ ذاتی اس لحاظ سے ہیں کہ ذات فاعل کا مایۂ خمیر ہیں ورنہ یہ اس ذاتی کے حریف مقابل ہیں جس کا تعلق خود فاعل کے خاص نفع سے ہوتا ہے۔ اسی کو اگر ہم صاف صاف لفظوں میں کہنا چاہیں تو ہمیں یہ کہنا چاہئے کہ خود غرضانہ محرک کے نظریہ سے یہ امر نظر انداز ہو جاتا ہے کہ چونکہ عادتوں یا جبلتوں کا رخ بروئے عمل مطلوب اشیاء کی طرف ہوتا ہے انکا وجود پہلے ہوتا ہے اور ذات کا بحیثیت مقصود دانستہ خیال بعد کو آتا ہے کیونکہ ان جبلتوں اور عادتوں کے بغیر ذات کا وجود ہی ممکن نہیں ہوتا جیمس کے مندرجۂ ذیل اقتباس میں یہ مسئلہ اپنی صحیح شکل میں نظر آتا ہے۔

جب میں دیکھتا ہوں کہ عورتیں کھڑی ہیں اور میں خود پسندی سے اپنی کرسی نہیں چھوڑتا، اس پر بیٹھا رہتا ہوں یا دیکھتا ہوں کہ ایک شخص کسی چیز کو لینے کے لئے ہاتھ بڑھاتا ہے اور میں اسے پہلے اٹھا لیتا ہوں تاکہ وہ نہ اٹھا سکے تو اسمیں جس چیز سے مجھے ذاتی محبت ہے وہ آرام کی جگہ یا خود وہ چیز ہے جسے میں نے اٹھا لیا ہے مجھے ان سے ابتداءً اسی طرح محبت ہوتی ہے جس طرح ماں کو اپنے بچے یا بہادر کو جوانمردانہ کاموں سے محبت ہوتی ہے۔ جہاں کہیں (جیسے یہاں) ذاتی مفاد کی جستجو بسیط جبلی میلان کا نتیجہ ہوتی ہے وہاں اس سے مراد کوئی منعکس فعل ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر کوئی نہ کوئی شے میری توجہ پر

قبضہ کر لیتی ہے اور قبضہ کر کے 'ذاتی' جذبات میں تحریک پیدا کر دیتی ہے...
یہ صحیح ہے کہ میں بے جان خود کار آلہ نہیں، بلکہ صاحب فکر و خیال ہوں لیکن
ایسے موقع پر میرے افعال کی طرح میرے خیالات کو بھی صرف ظاہری اشیاء
سے سروکار ہوتا ہے.... واقعہ یہ ہے کہ جسقدر زیادہ میں ابتداءً خود غرض
ہونگا، جسقدر زیادہ میرے خیالات میری خواہش کے ہیجانات و مطلوبات
میں مستغرق ہونگے اسی قدر میں باطن بیں نظر سے خالی ہونگا"۔

(۲)۔ خودغرضانہ نتائج کا ابہام۔

اس بنا پر ہمیں یہ خیال تو دل سے نکال دینا چاہیئے کہ محرکات
بالطبع خود غرضانہ ہوتے ہیں، یعنی ارادی افعال میں ذات کا
خیال ایک ایسے مقصد کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے
جس کے لئے افعال انجام دئے جاتے ہیں البتہ اصل رائے کو کسی قدر تصرف
کے ساتھ یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ گو ذات یا اس کے فوائد کا خیال دانستہ
پیش نظر نہیں ہوتا لیکن ہماری اصلی جبلتیں ایسی ہیں کہ ان کے مطلوب سے
پہلے ہماری ذات کی بہبودی کو فائدہ پہنچتا ہے اسی مفہوم کے لحاظ سے غصہ،
خوف، بھوک پیاس وغیرہ پر انانیت پسندانہ یا خود غرضانہ کا اطلاق کیا جاتا
ہے لیکن یہ اس لئے نہیں کہ ذات فاعل ان کا دانستہ مطلوب ہوتی ہے
بلکہ اس لئے کہ ان کی بدولت وہ محفوظ و باقی رہتی ہے۔ لیکن اگر کسی جبلت
کی وجہ سے ذات فاعل کو بقا یا نشو و نما حاصل ہوتا ہے تو اس کو اخلاقی
نقطۂ نظر سے خود پسندانہ یا خود غرضانہ نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ اس واقعہ
سے اس جبلت کی اخلاقی حیثیت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ اصل
یہ ہے تمام دار و مدار اس ذات کی نوعیت پر ہے جو مستفید ہوتی ہے، بیشک
بعض لوگوں کا یہ گمان ہے (دیکھئے صفحہ ۲۹۴) کہ ہر فعل سے اجتماعی ذات کو
مدد ملتی ہے یعنی اس ذات کو فائدہ پہنچتا ہے جس کا بقاء اجتماعی نقطۂ نظر سے
مفید ہے۔ اگر افراد غذا کے لئے جد و جہد نہ کریں، عوائق و موانع سے جنگ پر
آمادہ نہ ہوں، اپنے سے زیادہ قوی سے بچنے کی کوشش نہ کریں تو بچے، ماں،
باپ، وکیل، طبیب، پادری، شہری، محب وطن غرض پوری قوم کا کیا انجام ہو؟

اگر ہم کسی خالص مجرد ذات کو پیش نظر نہ رکھیں اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ ہر واقعی
ذات کے مفہوم میں بالفعل و بالقوہ دونوں طرح کے معاشرتی تعلقات و
مناصب شامل ہیں تو یہ بات آسانی سے ہماری سمجھ میں آجاتی ہے کہ جو جبلت
ذات فاعل کی محافظ ہوگی وہی جماعت کی بھی محافظ ہوگی۔ اس کے علاوہ
اگرچہ یہ خیال صحیح نہیں کہ خاص اپنے مفاد کی جو شخص خود فکر نہ لیگا اسکی دوسرے
بھی فکر نہ لینگے لیکن یہ صحیح ہے کہ کسی شخص کو دوسرے کی امید پر اپنے مفاد سے
غفلت کا حق حاصل نہیں خاص اس کے مفاد میں وہ چیزیں شامل ہیں جنکا
براہ راست تعلق دوسروں کی نسبت خود اسکی ذات سے زیادہ ہے ہر شخص کو
اپنی ذات سے جتنا قریب کا تعلق ہوتا ہے اتنا کسی دوسرے شخص کو نہیں
ہو سکتا۔ اسی تعلق کے باعث ہر شخص پر اپنی ذات کے متعلق بعض ایسے فرائض
عائد ہوتے ہیں جنھیں دوسرے انجام نہیں دے سکتے۔ دوسرے غذا یا تعلیم
کا انتظام کر سکتے ہیں لیکن غذا کا ہضم یا تعلیم کا حاصل کرنا یہ خود اسی شخص کا کام ہے
جس کے لئے ان چیزوں کا انتظام کیا گیا ہے جن اشیاء کا خود فاعل اور خاص
اسکی بہبودی پر نمایاں طور سے اثر پڑتا ہے انکی بدولت اس کے قویٰ کا شدت
سرگرمی کے ساتھ ظاہر ہونا صرف افراد ہی نہیں بلکہ جماعت کے لئے بھی مفید ہے
اگر ان امور کے علاوہ کوئی اور انتظام کیا گیا تو اجتماعی طاقت ضائع جائے گی اور
اجتماعی نتائج اچھی طرح حاصل نہ ہونگے۔

جیمس کے اقتباس سے یہ نکتہ واضح ہو جاتا ہے کہ ذات کے وابستہ
خیال کے بغیر بھی کسی شے میں استغراق بعض حالات میں اخلاقی حیثیت سے
ناپسندیدہ ہے۔ [illegible] خلق جب کچھ خلق کرتا ہے تو اسے لازمی طور پر اپنی ذات
کا خیال نہیں ہوتا۔ اس کے کچھ خلق کرنے کے لئے پیش نظر خیال کا بہت ہی
مخصوص و محدود ہونا کافی ہے۔ مثلاً مذکورہ بالا مثال میں اسکو صرف قبلہ نظر آتی
ہے جبکہ اس کے ساتھ صورتیں نظر نہیں آتیں علیٰ ہذا با تہذیب آدمی صورت حال
کے بہت سے ایسے پہلوؤں سے بے خبر رہتا ہے جنھیں محرک عمل بننا چاہئے
تھا ایسے موقع پر ایک تہیج یا عادت تو کام کرتی ہے اور دوسری اپنا کام نہیں کر سکتی

یوں جو ذات سرگرم عمل ہوتی ہے وہ بہت ہی محدود اور کم حیثیت ہوتی ہے۔ نتائج کے نقطۂ نظر سے کوئی شئے اخلاقی حیثیت سے خود غرضانہ اس لئے نہیں کہلاتی کہ اس سے ذات فاعل کی بہبودی حاصل ہوتی ہے، بلکہ اس پر خود غرضی کا اطلاق اس واسطے ہوتا ہے کہ جو بہبودی اس سے حاصل ہوتی ہے وہ محدود و مختص تنگ ہے۔ ہمیں روزمرہ کی زندگی میں ناشائستہ انانیت کی جن شکلوں کو دیکھ کے سب سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے، انکی تہ میں ذاتی مفاد کی دیدہ و دانستہ یا خود آشنا جستجو کے بدلے بعض مقاصد میں ایسا انہماک مضمر ہوتا ہے جو دوسروں کے مفاد کی طرف سے فاعل کی آنکھیں بند کر دیتا ہے۔ بہت سے لوگ ایسے ہیں جن کا طرز عمل دوسروں کو خود غرضانہ معلوم ہوگا لیکن انہیں (اپنی دانست میں و یانت داری کے ساتھ) خود غرضانہ محرکات کی پیروی سے خشم آمیز انکار ہوگا وہ بعض ایسے موجودنی الخارج نتائج کی طرف اشارہ کر سکیں گے جو تجربہ پیدا افعال کے صحیح مقاصد کی حیثیت سے پسندیدہ ہونگے، بایں ہمہ یہ لوگ خود غرض کہلائینگے، کیونکہ یہ اپنی دلچسپیوں کے محدود ہونے کی وجہ سے ایسے نتائج کو نظر انداز کر دینگے جن کا دوسروں کی آزادی و سعادت پر اثر پڑتا ہوگا۔

تاہم جسقدر حافظہ اور پیش بینی بڑھتی جائے گی اسی قدر انسان اپنے فعل کے دیگر نتائج کی طرح اپنی ذات پر اثر کو بھی نظر انداز نہ کر سکیگا۔ جس شخص کو یہ معلوم ہوگا کہ فلاں فعل کا میرے جسم، آرام، سیرت یا شہرت پر دردناک اثر پڑ چکا ہے، اس کے سامنے اگر اسی قسم کے دوسرے فعل کا سوال پیش ہوگا تو لامحالہ اسے اس دوسرے فعل کے پیش دیدہ نتائج کے جزو کی حیثیت سے اپنی ذات کا خیال بھی آئے گا لیکن یہ واقعہ فی حد ذاتہ اس فعل کی اخلاقی حیثیت کو ظاہر نہیں کرتا۔ اخلاقی حیثیت کا انحصار اس امر پر ہے کہ ایسے موقع پر کس قسم کی ذات کس حیثیت سے اس شخص کو آمادۂ عمل کرتی ہے جو ایک جلتے مکان میں کسی کپڑے کے لئے گھس کر اپنی جان جوکھم میں ڈالتا نہیں چاہتا وہ سمجھدار ہے۔ جو دوسروں کو بچا سکتا ہے لیکن اپنی جان

بچانے کے لئے انہیں جلتے مکان میں چھوڑ کے خود نکل بھاگتا ہے وہ ذلیل ہے علیٰ ہذا اگر انسان اپنی صحت کی فکر لیتا ہے تو اس کا یہ فعل قابل تعریف ہے لیکن اگر وہ صحت کی فکر میں اور چیزوں کو بھول جاتا ہے تو اسکی یہ حرکت تمسخر انگیز بلکہ اس سے بھی بدتر ہے۔ ایک اخلاقی خیال یہ ہے کہ اپنی ذات کے پاس و لحاظ کو انسان کی غرض و مقصد کا جزو ہونا چاہیئے۔ اس خیال کی رو سے صحت جسم، جائداد، دماغی قوی کی ایک حد تک فکر لینا جائز ہی نہیں بلکہ لازم ہے کیونکہ ان چیزوں کا خاص اسکی ذات سے تعلق ہے۔ یہی وہ چیز ہے جسے قدیم اخلاقی مصنفین دوراندیشی یا عاقلانہ محبت نفس کہتے ہیں۔

جو لوگ عالمگیر خود غرضی کے قائل ہیں ان کا ایک پامال استدلال یہ بھی ہے کہ جمہوری و شخصی فوائد کے اتفاق کا توارد ممکن ہے۔ ایک مدبر کسی سیاسی روش سے اتفاق رکھتا ہے مگر اس کے ساتھ یہ بھی جانتا ہے کہ اس روش پر اصرار سے مجھے شہرت یا منصب حاصل ہو سکے گا۔ جس جگہ صفائی یا وسائل باربرداری کی ترقی کی ضرورت ہے وہیں اپنی جائداد بھی ہے اس لئے اس ضرورت کا اور بھی احساس ہے۔ ایک ایسی برائی موجود ہے جس کا اثر جمہور پر پڑ رہا ہے مگر ناگوار نہیں ہوتی یہاں تک کہ خود اپنے اوپر گزرتی ہے اور اب کھلتی ہے۔ یہ حالت عالمگیر تو نہیں مگر عام ضرور ہے لیکن کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ یہ لوگ محض ذاتی مفاد کے خیال سے متاثر ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہو۔ اس صورت میں وہ فعل واقعی برے معنوں میں خود غرضانہ ہوگا کیونکہ فاعل اپنی ذات کے خیال کو ترقی کے خیال سے الگ کریگا اور الگ کر کے خیال ذات کو مقصد اور خیال ترقی کو ذریعۂ حصول قرار دیگا۔ چونکہ وہ ترقی کو اپنی ذات کا عین نہ قرار دے گا اس لئے ترقی کو مقصد کہنا درست نہ ہوگا لیکن بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جنمیں یہ حالت نہ ہوگی یہ صحیح ہے کہ ان صورتوں میں بھی اگر ذات کا خیال نہ ہوتا تو ترقی کا خیال بھی نہ آتا لیکن ترقی کا خیال آنے کے بعد ذات کے خیال سے شیر و شکر ہو جاتا ہے۔ یوں ذات کے خیال کی بدولت

ترقی کے خیال میں جوشش اور گہرا تعلق پیدا ہوتا ہے اور ترقی کے خیال کی بدولت ذات میں وسعت و عمق پیدا ہوتا ہے۔

مثلاً تفریح یا دلبستگی کے مشاغل کو لیجئے۔ ممکن ہے کسی ایسے جوان آدمی کو جو تندہی کے ساتھ اپنے کام میں لگا رہتا ہے لذت کا خیال محض لذت، لطف اندوزی یا خوشی وقتی کے لئے آئے اور وہ اس خیال سے ایک متعدد فعل کی حیثیت سے متاثر ہو۔ اگر اس لذت میں برائی کا شائبہ نہیں تو اس کے جواز میں صرف ایسے نظریہ کی خاطر شک کی گنجائش ہو سکے گی جو (نظریہ کانٹ کی طرح) پہلے سے قائم کیا جا چکا ہے، بلکہ جب اس لذت سے بشاشی اور حسن خدمت کے پیدا ہونے کی توقع ہو گی تو اس وقت اس لذت کی اخلاقی ضرورت اظہر من الشمس ہو گی، البتہ اگر انسان نے اپنی ذات اور تفریح بخش مشغلہ میں ذہنی امتیاز کیا اور اپنی ذات کو مقصد اور تفریحی مشغلہ کو ذریعۂ حصول قرار دیا تو کیا عجب ہے کہ اسے تفریح حاصل نہ ہو کیونکہ تفریح تو اپنی ذات کو بھول جانے سے یا یوں کہئے کہ اس سہل و آسان مشغلہ کو "موجودہ صورت حال کی ذات" سمجھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ ہمارے معنوں میں لذت پرست وہی شخص ہے جو اس لئے تفریح کرنا چاہتا ہے تاکہ اس ذات کے جذبات میں ہیجان پیدا ہو جو بہر حال تفریحی مشاغل سے خارج رہ کے خود انکا مقررہ اور آخری مقصد بنتی ہے۔

اسی تحلیل سے اپنی ذات کی اخلاقی تہذیب یا اخلاقی تکمیل کے متعلق بھی کام لیا جا سکتا ہے۔ ہر سنجیدہ مزاج وقتاً فوقتاً اپنی اخلاقی حالت اور اخلاقی ترقی کا جائزہ لیتا رہے گا وہ اپنی صحت کی طرح اخلاق کی بھی فکر رکھیگا، لیکن اس شخص پر افسوس ہے جو کسی ایسے غور و فکر کے بعد جس سے اپنی اخلاقی صلاحیتوں اور کمزوریوں کا واضح تر تصور قائم ہو سکے خود اس غور و فکر کو ایک نمایاں و دائمی مقصد قرار دے لیتا ہے اور یوں بعد کے افعال کو اپنی اخلاقی فطرت کی ترقی و تکمیل کا ذریعہ سمجھنے لگتا ہے۔ اس قسم کی روش سے خود اسی کو شکست ہو گی، کم از کم اس سے خود بینی کی طرف رہنمائی ہو گی

علاوہ بریں اسکا میلان خود غرضی کی ایک بدترین شکل کی طرف ہوگا کیا عجب ہے انسان یہ خیال و احساس کرنے کا عادی ہو جائے کہ اشخاص یا حالات اور تعلقات صرف اس لئے موجود ہیں کہ ان سے خود اس کی گراں قدر سیرت کو مدد ملے۔ اس طرح کی خود غرضی کا بدترین پہلو یہ ہے کہ انسان اخلاقی خوبی سے دلچسپی کے دامن میں پناہ لینے کے بعد اس تجربہ کے دائرۂ اثر سے نکل جاتا ہے جو غیر معتدل اور دانستہ استغراق کے خواب گراں سے بیدار کر سکتا ہے، جس انانیت میں حیاتی شائستگی پیدا ہو چکی ہے وہ اس انانیت سے زیادہ لاعلاج ہے جس میں ابھی تک بہیمیت اور اصلی سادگی باقی ہے گو یہ بہیمیت اکثر شائستگی ہی کے لب و لہجہ کو اختیار کر کے اپنی حفاظت کرتی ہے۔

(۲) احسان یا دوسروں کا لحاظ

افعال کے ہمدردانہ یا اخوانیت پسندانہ سرچشموں کے خیال میں بھی وہی ابہام پایا جاتا ہے جو افعال کے انانیت پسندانہ یا خود پسندانہ سرچشموں کے خیال میں پایا جاتا ہے کیونکہ اس سے کیا شئے مراد ہوتی ہے؟ صریح اور دانستہ قصد یا موجودنی الخارج نتائج بلا لحاظ صریح خواہش و غرض؟ اگر دوسری صورت ہے تو کیا افعال کے بعض سرچشمے ایسے ہیں جنکی تنہا خصوصیت یہ ہے کہ ان سے دوسروں کی بہبودی میں مدد ملتی ہے۔ یا یہ نہیں بلکہ انکی بدولت مختلف نتائج پیدا ہوتے ہیں، لیکن ان میں سے صرف ان نتائج پر زور دیا جاتا ہے جن کا تعلق دوسروں کی بہبودی سے ہوتا ہے۔ آئندہ بحث سے معلوم ہوگا خود پسندانہ تہیجات کے متعلق جو عام اصول کار آمد ثابت ہوئے تھے وہی اخوانیت پسندانہ تہیجات کیلئے مفید ہونگے۔ یعنی (۱) کسی تہیج میں یہ وصف شروع سے نہیں پایا جاتا۔ (۲) ممکن ہے غور و فکر سے اس کا دوسروں کے مفاد پر اثر معلوم ہو اور یہ دانستہ خواہش کا جزو بن جائے، لیکن اسکو جو غلبہ حاصل ہوگا وہ اضافی ہوگا مطلق نہ ہوگا (۳) جس طرح اپنا لحاظ لازمی طور پر برا نہیں اسی طرح دوسروں کا لحاظ لازمی طور پر اچھا نہیں۔ اچھائی اور برائی کا اصلی معیار وہ پوری صورت حال ہے جس میں خواہش کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔

افعال کے اغوانیت پسند سرچشمے

لذتی نفسیات کے پیش دیدہ خیالات ہی کی بنیاد پر ایسے تہیجات کے وجود سے انکار کیا جا سکتا ہے جو دوسروں کی تکلیف یا خوشی کو دیکھ کے پیدا ہوتے ہیں اور ایک کو درج اور دوسرے میں اضافہ کرتے ہیں۔ حال کے علمائے نفسیات نے (جو قدرتاً علم اخلاق کی متنازع فیہ بحثوں سے قطع نظر کر کے قلم اٹھاتے ہیں) ان میلانات کی فہرستیں مرتب کی ہیں جو اصلی و جبلی ہیں، مثلاً غصہ، حسد، رقابت، اخفاء، احراز، خوف، شرم، ہمدردی، محبت، رحم، صنفی محبت، تجسس، نقالی، لہو و لعب، احداث، ان میں سے پہلے سات میلان خاص طور پر اس صورت حال میں پیدا ہوتے ہیں جس کا تعلق اپنی ذات کی حفاظت سے ہوتا ہے، اس کے بعد کے چار میلان اس تحریک کا نتیجہ ہوتے ہیں جس کا سرچشمہ خاص طور پر دوسرے لوگ ہوتے ہیں، آخری چار میلان زیادہ تر غیر شخصی ہوتے ہیں مگر یہ تقسیم جامع و مانع نہیں۔ غصہ کا شمار اغوانیت پسند میلانات میں ہو سکتا ہے، مثلاً جب انسان دوسروں کی تکلیف دیکھ کے برہم ہوتا ہے تو اس وقت غصہ پر خود پسند میلان کا اطلاق نہیں ہو سکتا اسی طرح ممکن ہے کہ انسان رقابت کی بنا پر دوسروں کے ساتھ فیاضی میں مقابلہ کرے یا خود اپنے ہی گزشتہ کارناموں سے گوئے سبقت لے جانے کی کوشش کرے صنفی محبت وہ میلان ہے جسے دوسروں کے ساتھ مستحکم اور دور رس دلچسپی کا سرچشمہ ہونا چاہئے اور واقعی اس کی بدولت ایثار کے بلند ترین کارنامے انجام پاتے ہیں، لیکن یہی میلان مستقل اور بہیمانہ انانیت کا باسانی سبب بن جاتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ خود پسندی و غیر پسندی کی تقسیم اسی وقت صحیح ہو گی جب "اور چیزیں برابر ہوں"۔

اگر ہم بالفعل اپنی بحث کو انسان کے اصلی نفسیاتی ساز و سامان تک محدود رکھیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس میں کچھ تو ایسی جبلی تحریصات موجود ہیں جو فطرتاً (یعنی نفع و نقصان کے حساب یا غور و فکر کی مداخلت کے بغیر) اس کی ذات کو محفوظ رکھ سکتی ہیں۔ (خواہ یہ اقدامی حملہ کے ذریعہ ہو جیسے غصہ کی صورت میں یا بغرض حفاظت واپسی کے ذریعہ جیسے خوف کی صورت میں)

اور کچھ ایسی ہیں جن سے اس کے قوی کو نشو و نما ہوتا ہے (مثلاً کسب و تحصیل احلات تشکیل اور لہو و لعب) اور بعض ایسی ہیں جنھیں ان فوائد کا خیال بھی نہیں ہوتا جو خود فاعل یا دوسروں کو حاصل ہونگے، البتہ انکی بدولت فاعل کا دوسروں کے ساتھ تعلق اس طرح قوی تر ہو جاتا ہے کہ دوسروں کے مفاد میں ترقی ہوتی ہے۔ (مثلاً رحم، محبت، یا احلات و تشکیل بھی) کسی شخص کو لیجئے وہ خاص اپنی بہبودی پر سخت اصرار اور دوسروں کی مسرت کے شدید احساس کا بے قاعدہ مجموعہ نظر آئیگا۔ مختلف اشخاص میں ان دونوں میلانات کا بلحاظ شدت و مقدار تناسب مختلف ہوگا۔

اخوانیت پسندانہ میلانات کی اخلاقی حیثیت

ہم ارادۃً اس بحث پر کافی وقت صرف کر چکے ہیں (باب ۱۳) کہ محرکات میں سے کوئی بھی فی نفسہٖ بجا نہیں، ہر میلان کیلئے خواہ وہ اصلی جبلت ہو یا کسبی عادت ان نتائج کی منظوری کی ضرورت ہے جو کسی مخصوص صورت حال میں اس میلان سے پیدا ہونگے صرف اس لئے کہ رحم سے علی العموم دوسروں کی بہبودی کا بقا ممکن ہوتا ہے رحم کے تہیج کے پیدا ہوتے ہی اس پر کاربند ہونا لازمی طور پر بجا نہیں ہوسکتا۔ ممکن ہے اس سے فاعل میں رقت قلب پیدا ہو اور دوسروں میں صبر، ہمت خود اعتمادی اور عزت نفس کے سرچشمے کمزور ہو جائیں۔ بلا امتیاز خیرات کے نتائج بد کی جس استقامت کے ساتھ تعلیم کی ضرورت ہے وہ اس امر کی شاہد ہے کہ خود پسند تہیجات کی طرح نام نہاد غیر پسند تہیجات پر بھی عقل کے تابو رکھنے کی ضرورت ہے ان غیر پسند تہیجات میں کوئی ایسا فطری تقدس موجود نہیں جس کی وجہ سے انھیں اشترک اور عاقلانہ مسرت کے معیار پر نہ جانچا جائے۔

غیر منضبط اخوانیت کے مفاسد

اسقدر تو ان عام اصول سے مستنبط ہوتا ہے جن پر بحث کی جاچکی ہے، لیکن کچھ ایسے خطرات و مفاسد بھی ہیں جو خاص طور پر اخوانیت میں غلو سے پیدا ہوتے ہیں

(۱) اسکی وجہ سے دوسروں میں دست نگری کا مادہ پیدا ہوتا ہے اور یوں

اس مقصد (دوسروں کی امداد) کی مخالفت ہوتی ہے جس کے پیش نظر رکھنے کا یہ دعوےٰ کرتی ہے۔ تقریباً ہر شخص کسی نہ کسی ایسے بچہ سے واقف ہوگا جسکی اتنی "مدد" کی گئی کہ آخر اس میں خود سے کچھ کرنے اور فکر و تدبیر کا مادہ فنا ہو گیا، کتنے مریض اس لئے اور بھی اپاہج ہو گئے کہ دوسرے بڑی تندہی کے ساتھ انکی خبرگیری کرتے رہے۔ بڑے بڑے اجتماعی معاملات میں ہمیشہ اس بات کا ڈر رہتا ہے کہ ایسا نہ ہو دانستہ احسان انصاف کا قائم مقام سمجھا جانے لگے۔ یہ خیال کہ خیرات (یعنی دوسروں پر نوازش کرنا یا انکا کام کر دینا) بالطبع اور یکسر خوبی ہی میں داخل ہے، صرف تاریخ کے جاگیردارانہ یا امرائی دوروں میں قائم رہ سکتا ہے۔ اس خیال میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ ایک ایسے طبقہ کو برابر موجود رہنا چاہئے جو ادنیٰ ہو، دست نگر ہو، اور اپنے بالادستوں کا مورد الطاف ہو۔ یہ طبقہ دوسروں میں جذبۂ خیرات کے نشو و نما کے لئے تختۂ مشق کا کام دیگا۔ دوسرے تو اسے (اخلاقی) نقصان پہنچا کے فضیلت حاصل کرینگے لیکن اس کا خاص وصف یہ ہوگا کہ وہ ذی اقتدار لوگوں کے ساتھ تعظیم و شکرگزاری کے ساتھ پیش آتا رہے گا۔

(۲) احسان کے تہیج کو بذات خود نیکی قرار دینا دوسروں میں انانیت کے پیدا ہونے کی طرف رہنمائی کرتا ہے، اگر کسی بچہ پر برابر دوسرے توجہ کرتے رہے تو ممکن ہے اس میں اپنے "انا" کی اضافی اہمیت کا مبالغہ آمیز احساس پیدا ہو جائے جس دیرینہ مریض کے ساتھ لوگ نمایاں طور پر دانستہ ہمدردی کرتے رہتے ہیں وہ اس حیثیت سے ضرور خوش قسمت ہوتا ہے کہ اسکی چپکے چپکے بڑھنے والی انانیت کی رفتار نوشت نہیں ہوتی، شاید ہی کبھی ایسا ہوتا ہو کہ کسی کی بیوی اور رشتہ دار عورتیں اس کے ساتھ برابر ایثار کا برتاؤ کرتی رہیں اور اس میں خود اپنی ذات کے ساتھ انہماک اور نادانستہ خود بینی نہ پیدا ہو۔

(۳) جب اخوانیت پر بحیثیت محرک نامناسب زور دیا جاتا ہے تو اس امر کا قوی احتمال ہوتا ہے کہ انسان میں ایک خاص دقیق انانیت پیدا ہو کے رہیگی۔

ایسا شخص یہ نہیں سمجھتا کہ مجھے فطرتاً دوسروں کا لحاظ کرنا اور ان سے دلچسپی لینا چاہیئے بلکہ وہ ان سے اپنی فیاضانہ خوبی کے اظہار و پرداخت کے لئے بہانہ کا کام لیتا ہے، چونکہ اجتماعی خرابیوں کی بدولت اس بہترین خوبی کے اظہار کا موقع ملتا ہے اس لئے اجتماعی خرابیوں سے وہ انبساط پیدا ہوتا ہے جو اخوانیت کی تہ میں پوشیدہ ہوتا ہے' انسان کو اپنی محبوب اخوانیت کے بقاء سے ایسی دلچسپی ہوتی ہے کہ اسے ان حالات سے تکلیف نہیں ہوتی جو دراصل غیر منصفانہ اور نفرت انگیز ہوتے ہیں۔

(۴) جیسا کہ موجودہ حالات سے بخوبی ثابت ہوتا ہے۔ جب احسان ایک دانستہ اصول کی شکل اختیار کر لیتا ہے تو اس سے انسان کو دوسرے موقع پہ اپنی خودغرضی کی پردہ پوشی کا ایک ذریعہ ہاتھ آجاتا ہے۔ مردم دوستی کے اظہار سے بہیمانہ تمتع (یعنی دوسروں سے بلا لحاظ اخلاق وانسانیت استفادہ) کی تلافی کی جاتی ہے۔ جو لوگ تاجرانہ مقابلوں میں اپنی اقدامی خودغرضانہ کوششوں کو قانونیت کی آخری حد تک پہنچا دیتے ہیں وہ اپنے اس فعل کو خود اپنی اور اپنے ہم خیالوں کی نظر میں حق بجانب ثابت کرنے کے لئے مدرسے کتب خانے شفاخانے اور تبلیغی انجمنیں قائم کرتے ہیں۔

حقیقی اور غیر حقیقی اخوانیت

ان اعتراضات کا کھلا ہوا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ مذکورۂ بالا صورتوں میں اصلی اخوانیت، حقیقی احسان، مخلصانہ خیرات موجود نہیں۔ یہ جواب صحیح ہے واقعی دوسروں سے جو دلچسپی ہمارے زیر تنقید ہے وہ اصلی نہیں بلکہ نقلی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ کیونکر نقلی ہے دوسروں سے اصلی دلچسپی کی ماہیت کیا ہے؟ خود احسان یا اخوانیت میں تو کوئی ایسی شئے نہیں جو خطرناک ہو البتہ جب اخوانیت واحسان کو اس لحاظ کے مرادف سمجھا جاتا ہے جو دوسروں کو دوسرا سمجھ کے کیا جاتا ہے جس میں وہ صورت حال نظر انداز ہو جاتی ہے جس کی بدولت فاعل اور دوسرے ایک رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں تو اس وقت خطرہ پیدا ہوتا ہے۔ دوسروں کی ذات میں محض دوسرا ہونے کی وجہ سے کوئی ایسی

بات نہیں پائی جاتی جس کے باعث اسے فاعل کی ذات پر فوقیت حاصل ہو۔ جس طرح خود غرضی میں موجود فی الخارج مقاصد کی انفرادیت پسندی اور تعلقات کی نظر اندازی قابل اعتراض ہوتی ہے اسی طرح نام نہاد اخوانیت میں جز کو کل کے قائم مقام سمجھنا موجب ناگواری ہوتا ہے۔ نتائج کے متعلق غور کرتے وقت دوسروں کی ضروریات و امکانات کو اسی اصول پر پیش نظر رکھنا جس پر انسان خود اپنی ضروریات و امکانات کو پیش نظر رکھتا ہے یہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعہ سے زیر غور صورت حال کا کافی اندازہ ہو سکتا ہے۔ دنیا میں کوئی ایسی صورت حال نہیں جس میں یہ موثرات موجود نہ ہوں انسان دوسروں کے متعلق جسقدر فیاضانہ نقطۂ نظر سے کام لیتا ہے ایسے کام کرنے کے لئے اسی قدر وسیع میدان ملتا ہے۔ طرز عمل کے شرائط و نتائج کا صحیح اندازہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب یہ واقعہ فراموش نہ ہو کہ دوسرے بھی اپنی طرح انسان اور ایک ہی نوع کے افراد ہیں وہ بھی رنج و راحت کا مرکز ہیں ان میں بھی بعض چیزیں موجود اور بعض معدوم ہیں۔ ہمدردی کے پیدا ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دماغی آزادی اور روشن خیالی سے کام لیا جائے۔

اخوانیت اور اجتماعی احساس

موجودہ زمانہ کی مردم دوستی اور اس "خیرات" میں عظیم الشان فرق ہے جس کی رو سے جماعت کی بالادست و زیردست طبقات میں تقسیم ہوتی ہے۔ خیرات یہ چاہتی ہے کہ دست نگر جماعت کی مصیبت و تکلیف کو کم کرنے یا گھٹانے کے لئے انسان کے نسبتاً بہتر وسائل کا استعمال کیا جائے اور یوں فضیلت حاصل کی جائے۔ جہاں تک دوسروں کا تعلق ہے خیرات کا اصول سلبی ہے۔ وہ ایک ایسی دوا ہے جس سے صرف مرض میں تسکین پیدا ہوتی ہے لیکن موجودہ مردم دوستی کی حالت اس کے برعکس ہے اسکی جوشیلی جان ہے اسکا محرک تعمیری اور توسیع پسند ہے کیونکہ اس کے پیش نظر کسی ایک طبقہ کے حالات کو آرام بخش یا قابل برداشت بنانا نہیں بلکہ وہ جماعت کی من حیث المجموع

بہبودی کو ملحوظ رکھتا ہے وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ مصالح ایک دوسرے کے محتاج ہیں، حالات میں ایسے پیچیدہ اور گوناگوں طریقوں سے باہم تاثیر و تاثر کا سلسلہ جاری ہے کہ کوئی فرد یا طبقہ، اپنے فائدہ کو ایک جداگانہ شئے کی حیثیت سے دائمی طور پر محفوظ یا مامون نہیں رکھ سکتا۔
اسکا مقصد عام اجتماعی تقدم یا تعمیری اجتماعی اصلاح ہوتی ہے۔ وہ صرف ایسے افراد کی اعانت کرنا نہیں چاہتا جو غربت یا مرض کی وجہ سے لاچار ہو گئے ہیں، فیض یابی و فیض رسانی کی غیر مساویانہ زندگی نہیں بلکہ انصاف کا حق بجانب سلوک اسکا مطمح نظر ہوتا ہے۔ جو معصیت، ملالت، جنون، اعضائے جسم کی خرابی (جیسے اندھوں میں آنکھوں کی اور بہروں میں کان کی خرابی) ناداری (جس سے انسان کی امیدوں کا خاتمہ اور پیشقدمی کا جذبہ باطل ہو جاتا ہے) یا غذا کی قلت کیوجہ سے آتی ہے اسے دیکھکے اجتماعی احساس میں عام بیداری کا پیدا ہونا ایک قدرتی امر ہے، لیکن جس طرح کسی بے بس بچہ کے والدین اس کی کمزوری کے بجائے اسکی بالیدگی کے ایجابی مواقع پر جس قدر زیادہ توجہ کریں گے اسی قدر وہ بچہ کی بہبودی کے متعلق اپنی کوشش کا دانشمندانہ استعمال کرینگے اسی طرح جن لوگوں کی اجتماعی کوششوں کو نوعیت حالات کی بنا پر اجتماعی منافع کا عارضی علاج ہونا چاہیئے وہ اگر دوسروں کو غیر سمجھ کے انکے ساتھ سلوک کرنے کے بدلے ایسی تدبیریں اختیار کرینگے جن سے ان بدبختوں کے اجتماعی حقوق حاصل اور ان کے امکانات قوۃ سے فعل میں آسکیں تو ان کی کوششیں سب سے زیادہ کارگر ہونگی۔

دوسروں کی امداد کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ حتی الامکان ان کو بالواسطہ مدد دیجائے یعنی زندگی کے حالات اور معاش کی عام سطح میں تعدیل کیجائے تاکہ وہ لوگ بطور خود اپنی آپ مدد کر سکیں اگر حالات محض براہ راست و شخصی امداد کے مقتضی ہوں تو ایسے موقع پر وہ امداد بہتر ہوگی جس کا سرچشمہ احسان کے بدلے فطری یا معاشرتی تعلقات ہونگے، مرحوم دوست جب

مردم دوست کی حیثیت سے داد و دہش کرتا ہے تو اس سے گداگری پیدا ہوتی ہے، لیکن یہی داد و دہش اگر کوئی ایسا شخص کرتا ہے جس سے ہمسائگی یا اس کے علاوہ اور کوئی رشتہ ہوتا ہے تو اس کی داد و دہش پیش نظر صورت واقعہ کے متعلق اپنے حقوق کے نفع بخش اعتراف کے مرادف ہوتی ہے۔

شخصی و اجتماعی ذات — تنگ یا محدود اور عام یا وسیع نیکی میں جو تقابل پایا جاتا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ برائی ایسے خود غرضانہ مقصد کے پردہ میں ظاہر ہوتی ہے جو دوسروں کے مستند لیکن کمزور فائدہ کا حریف مقابل ہے، جیسا کہ ہمیں معلوم ہو چکا ہے اسکی یہ وجہ نہیں کہ اپنی ذات کا لحاظ بالطبع برا اور دوسروں کا لحاظ دراصل اچھا ہے بلکہ اسکا اصلی سبب یہ ہے کہ انسان ایسے موقع پر اپنی ذات کو معتاد ذات یعنی اس ذات کا عین سمجھتا ہے، جو اس کے مناسب مزاج بن چکی ہے اور جو اس کے حسب معمول مشاغل کا نام ہے اسی لئے یہ کہا جاتا ہے کہ اخلاقی بحران اس کشمکش کا نام ہے جو خود غرضی کو مغلوب کرنے کے لئے کیجاتی ہے تو اخلاقی بحران کی صحیح تصویر کھینچی جاتی ہے۔ ایسے وقت میں انسان یہ چاہتا ہے کہ جو کچھ حاصل ہو چکا ہے اور اس وقت قبضہ میں ہے اسکا دائرہ تنگ کر لوں، اسے پس پردہ رکھوں اور اسی کے دامن سے وابستہ رہوں۔ حالانکہ معتاد ذات کو اپنے تنگ قفس سے نکل کے فیاضانہ طرز عمل کی وسیع فضا میں سیر کی ضرورت ہوتی ہے۔

ف ۴

تحقق ذات بحیثیت خیر

اس وقت تک ہم نے جن نظریات پر بحث کی ہے انھیں یک رخے

حقائق کہنا چاہیئے۔ ان یک رخے حقائق کے ساتھ جو نظریہ انصاف سے پیش آنا چاہتا ہے اس پر ہم اب بحث کرتے ہیں۔ اس نظریہ کی رو سے اخلاق کی غایت تحقق ذات ہے۔ تحقق ذات کی اگرچہ بہت سی باتوں میں خود اثباتی سے ملتا جلتا ہے، لیکن ان دونوں میں ایک فرق ہے۔ تحقق ذات میں ذات سے مراد وہ ذات ہے جو عالمگیر اور آخری ہے جس کے تحقق کے لئے تمام استعدادوں کی تکمیل اور تمام تعلقات کا پاس ضروری ہے۔ اس نظریہ کی تائید میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو تحقق اسقدر بالاستیعاب ہوگا اس میں اخوانیت موجود ہوگی، کیونکہ کل ذات کا ادراک اسی وقت ممکن ہوگا جب ان تعلقات کا لحاظ رکھا جائیگا، جس کے رشتہ میں فاعل اور دوسرے منسلک ہونگے، اس کے علاوہ تحقق ذات ان تناقضات ونقائص سے بری ہے جو ایثار کو مقصود بالذات قرار دینے سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اس امر پر زور دیتا ہے کہ آخری اور مکمل تر ذات کو حاصل کرنے کے لئے موجودہ ناقص ذات سے دست بردار ہوجانا چاہئے، اس بنا پر اگر ہم اخلاقی زندگی میں ذات کے مرتبہ کے متعلق مختلف مباحث پر اختصار کے ساتھ یکجائی نظر ڈالنا چاہتے ہیں تو ہمیں اس کا موقع تحقق ذات پر بحث کرنے سے مل سکتا ہے۔

نظریۂ تحقق ذات کا ابہام

کیا تحقق ذات انسان کی غایت ہے؟ جیسا کہ ہم بارہا بیان کرچکے ہیں غایت سے مراد وہ نتائج بھی ہوسکتے ہیں جو فی الواقع پیدا ہوتے ہیں، جن پر کسی فعل کا اختتام اور تکمیل ہوتی ہے اور وہ غرض بھی ہوسکتی ہے جو دیدہ ودانستہ پیش نظر رکھی جاتی ہے۔ تحقق ذات اگر غایت ہے تو پہلے معنی کے لحاظ سے (گو یہی ایک غایت نہیں)۔ کوئی اخلاقی فعل ہو اس کے ثمرہ سے ذات کی تکمیل یا نشوونما ہوتا ہے مگر بجا افعال کی نوعیت ایسی ہے کہ اس کی رو سے ذات کو اخلاقی افعال کی دانستہ غایت نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ ذات کی حقیقت اگر معلوم ہوسکتی ہے تو صرف ان موجود فی الخارج غایات سے

جنکی بدولت ذات کی قابلیتوں کی تکمیل ہوتی ہے، علی ہذا اگر ذات کا تحقق ہو سکتا ہے تو ذات کو بھلاکے ان موجود فی الخارج غایات کی تحصیل میں انہماک سے ہو سکتا ہے۔

تحقق ذات اور اخلاقی فعل

ہر اچھے فعل سے فاعل کی ذات کا تحقق ہوتا ہے۔ ہر برے فعل سے ذات فاعل کی بربادی یا تنزل کا احتمال پیدا ہوتا ہے یہی وہ حقیقت ہے جو ہمیں کانٹ کے اس اصول میں نظر آتی ہے، جس کی رو سے ہر شخصیت کو ہمیشہ ذریعۂ حصول نہیں بلکہ مقصود و مطلوب ہونا چاہئے۔ اس بنا پر جب انسان کوئی بیجا قصد کرتا ہے، تو اس کی ذات کی حیثیت ایک ایسے آلہ یا ذریعہ کی رہ جاتی ہے جس کی غرض اس مقصد کا حصول ہوتا ہے جو اس کی ذات سے خارج ہے، مثلاً عشرت پرست آدمی جب عیش کی داد دیتا ہے تو وہ اپنے شخصی قویٰ کو راحت و آرام یا لذت کا محض وسیلہ قرار دیتا ہے۔ اس حقیقت کو عام آدمیوں کا اخلاقی فیصلہ اس پیرایہ میں ظاہر کرتا ہے کہ بداخلاقی ایک تجارت ہے جس میں انسان جواہرات کو کوڑیوں مول بیچتا ہے۔ بالفاظ دیگر وہ اپنی ذات کے وقار کو ایسا گراتا ہے کہ ادنیٰ مقاصد پر اتر آتا ہے۔ میرے افعال سے ذات کو جو نقصان پہنچتا ہے اسکی شہادت وہ الفاظ دیتے ہیں جو برے افعال اور بری سیرت کی تعبیر کے لئے ہمارے روزمرہ کے بول چال میں استعمال کئے جاتے ہیں چاہے ظاہر میں عارضی طور پر یہ صحیح نہ معلوم ہو لیکن دراصل نیک افعال سے ذات کا تحقق ہوکے رہتا ہے، اس عقیدہ کی تصدیق عوام کے اس اعتقاد سے ہوتی ہے کہ نیکی اپنی برکت آپ لاتی ہے نیکی کی بدولت خواہ جسمانی نقصان، مالی دقت، دماغی پریشانی، لوگوں کی نظر میں بے عزتی کے سلسلہ میں کتنی ہی تکلیف اٹھانا پڑے لیکن بجا مقصد کے لئے وقف ہو جانے سے جو سعادت حاصل ہوتی ہے وہ ایسی بے مثل اور بے بہا ہے کہ اس کے مقابلہ میں تمام تکلیفیں ہیچ ہیں۔ اس حقیقت کو ایسے مبالغہ آمیز

طریقہ سے بیان کرنا تو ممکن ہے جس کے بعد یہ حقیقت حقیقت نہ رہے لیکن اگر اسے اپنی اصلی حالت پر رکھا جائے تو اس سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ چاہے نیک کام سے ذات کو کتنا ہی نقصان پہنچے حتیٰ کہ جسمانی ذات تباہ ہو جائے مگر باطنی اخلاقی ذات کی تکمیل ہوتی ہے اور اس تکمیل سے سعادت حاصل ہوتی ہے۔

اخلاقی فعل کا مقصد اور تحقق ذات

لیکن ذات کا اس طرح تحقق اخلاقی افعال کا مقصد نہیں یعنی ان کا یہی ایک مقصد نہیں کیونکہ اخلاقی فعل وہ ہے جو اجتماعی مفاد کے پورے پیچیدہ نظام کو برقرار رکھے، جو صنعتی تنظیم، علوم، فنون، اور سلطنت کو بقاء و ترقی کی حالت میں قائم رکھے۔ یہ ممکن ہے جو شخص اپنے وطن کے لئے جان دیتا ہے اسے اپنی ذات کا بہترین تحقق اسی شکل میں نظر آئے لیکن اس کے باوجود اس کے جان دینے کی وہی غرض ہوگی جس کے لئے اس نے جان دی ہے جیسے کہ یہاں اپنے ملک کا بقاء۔ کیونکہ اس نے اپنے ملک کے لئے جان دی۔ خود اپنے لئے جان نہیں دی ہے اسی لئے وہ اس مرتبہ کا مستحق ہے جو وطن کے لئے جان دینے والوں کا ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں تحقق ذات کو اس سرفروشی کی داخلی غرض قرار دینا ایسا ہے جیسے گاڑی کو آگے کھڑا کرنا اور گھوڑے کو اس کے پیچھے جوتنا۔ یہ صحیح ہے کہ جب وہ اپنے وطن پر قربان ہونے کے لئے آمادہ ہوتا ہے تو اس آمادگی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنے وطن کے فائدہ کو اپنی ذات اور اپنے فائدہ کے مرادف سمجھتا ہے لیکن اس کے باوجود اسکا مقصد تحقق ذات نہیں بلکہ اپنے ملک کا فائدہ ہے جس کی شکل میں خود اس کی حاصل ہوتی ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ انسان کوئی ایسا نیا کارنامہ کر کے دکھائے یا کسی ایسی تجویز کو تکمیل کی حد تک پہنچائے جو صناعی کا صحیح مصداق ہو اور اسے اپنی کوشش میں کامیابی سے وہ مسرت حاصل نہ ہو جو ذات کی توسیع سے حاصل ہوتی ہے، لیکن جو شخص اس حالت میں اپنی ذات کا خیال کرے گا جو اپنی ذات کے خیال کو اپنے کام اور اس کے نتیجہ کے درمیان میں حائل ہونے دیگا اسے اس پریشانی و حیرانی سے دوچار رہنا پڑے گا

جو شعورِ ذات سے پیدا ہوتی ہے۔ اسے اپنی ذات کا خیال خواہ اس حیثیت سے آئے کہ میں اس کام سے مادی فائدہ اٹھاؤنگا یا اس حیثیت سے کہ یہ میری شہرت کی بنیاد ہوگا یا اس حیثیت سے کہ میں ایک صناعی کے کام میں مصروف ہوں یا اس حیثیت سے کہ میرے اس کام سے جمہور کو نفع ہوگا یا اس حیثیت سے کہ اس سے میری صناعتی تربیت کی تکمیل ہوگی۔ غرض کوئی حیثیت ہو اس سے اس نقصان میں فرق نہ آئیگا جو خیال ذات سے اس کے کام کو پہنچیگا۔ نقصان پہنچکے رہے گا اور پہنچیگا بھی اس شئے کو جسے اس نے اپنا مقصد قرار دیا ہے یعنی اپنے قویٰ کا نشو و نما۔ غرض اخلاق کے لئے ذہنی پہلو سے تو اس امر کی ضرورت ہے کہ جس موجود فی الخارج غایت کے لئے کوشش کیجائے اس میں ذات موجود ملے اور عملاً یعنی عملی پہلو سے اس امر کی ضرورت ہے کہ خارجی تحقق کی کوشش میں ذات کو یکسر فراموش کر دیا جائے۔ خود انکاری، خود فراموشی، بے لوث دلچسپی کے تصور میں یہی وہ حقیقت ہے جو لازوال ہے۔

تحقق ذات کا خیال اپنی ذات کا ادراک، اپنی استعداد کی تقویت و تکمیل چونکہ درحقیقت موجود فی الخارج غایت کی ایک شکل ہے، اس لئے ممکن ہے بعض اوقات یہ پیش دیدہ نتائج میں متعین طور پر موجود ہو بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض اوقات پیش نظر نتائج کی سب سے نمایاں شکل ہو فرض کیجئے ایک مصور یا مغنی اس لئے تصویر کھینچتا یا گاتا ہے تاکہ اسے مہارت حاصل ہو، اس کی قابلیت میں نشو و نما ہو۔ اس صورت میں خارجی کام اور شخصی قوت کے باہمی تعلق کی ترتیب بالکل الٹ جائیگی قوت مقصد اور خارجی کام ذریعۂ حصول ہوگا۔ استعمال کے ذریعہ سے اس قوت کا تحقق مطلوب نہ ہوگا بلکہ تصویر یا گانے کے ذریعہ سے اس قوت کی تکمیل منظور ہوگی۔ لیکن اس کے باوجود قوت کا نشو و نما آخری مقصد نہیں البتہ پسندیدہ ہے اور یہ اس لئے کہ اسکا ثمرہ ایک ایسا استعمال ہوگا جو نسبتہً زیادہ آزادانہ اور موثر ہوگا غرض اہمیت کی موجودہ ترتیب صرف ایک

عارضی شے ہے اسی سے ملتی جلتی صورت اخلاق میں بھی پیش آتی ہے
اگرچہ اخلاق میں قوت و مہارت حاصل کرنے کے لئے اخلاقی افعال کی
متعین طور پر مشق نہیں کی جاتی۔ بعض اوقات کسی فعل کا ذات پر جو اثر
پڑنے والا ہوتا ہے اسے خاص طور پر پیش نظر رکھکے انسان اس فعل کے
کرنے یا نہ کرنے کا فیصلہ کرتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ ایک شخص یہ جانتا ہو کہ
فلاں کام کا دوسروں پر جو اثر پڑے گا، اس سے دنیا میں جو تغیر پیدا ہوگا
وہ بہت معمولی ہوگا لیکن اس کے باوجود اس کام کے کرنے میں اسے
پس و پیش ہو کیونکہ وہ یہ جانتا ہے کہ اس سے میرے فلاں میلان میں
شدت پیدا ہوگی جس کی وجہ سے میری سیرت کا نازک نظم درہم برہم
ہو جائیگا یا ممکن ہے ایک شخص یہ محسوس کرتا ہو کہ فلاں کام سے
جن نتائج کے ظاہر ہونے کی توقع ہو سکتی ہے وہ بجائے خود بجا ہیں
لیکن اسے یہ ڈر ہو کہ ان نتائج کے حاصل کرنے کے لئے مجھے اپنی شخصی
استعداد کی نامناسب قربانی کرنا پڑے گی۔ ایسی صورتوں میں افعال
کا جو اثر ذات کے ادراک پر پڑ سکتا ہے اس کے لحاظ کرنے کی صرف
اجازت ہی نہ ہوگی بلکہ اس کا حکم دیا جائیگا کیونکہ یہ مجموعی مقصد کا ایک
جزیا پہلو ہوگا۔

شخصی اور عام سعادت کا توازن

شخصی اور عام مسرت یا سعادت کے توازن کے
متعلق اخلاقیین نے بڑی خیال آرائیاں کی ہیں۔ وہ
یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ اخلاقی افعال کا مایۂ خمیر خاص
طور پر دو چیزیں ہیں ایک انصاف دوسرے احسان۔ یہ دونوں چیزیں
ایسی ہیں جن میں دوسروں کا مفاد ملحوظ خاطر ہوتا ہے لیکن اسکے ساتھ وہ
یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ کائنات کے ایک منصفانہ نظام کا یہ مقتضی ہے
کہ جو شخص دوسروں کی سعادت کا طالب ہو وہ خود بھی اس نعمت
سے بہرہ اندوز ہو۔ جو صورتیں اس کے خلاف نظر آتی ہیں یا جن صورتوں میں
خود غرض و پست نظر مسرت سے مالا مال اور ہمدرد و صاحب ایثار

اس سے محروم نظر آتے ہیں۔ انکی تشریح میں بڑی طبع آزمائیاں کیجاتی ہیں۔ یہ مسئلہ اس لئے اور بھی مشکل معلوم ہوتا ہے کہ خوش قسمتی یا بدقسمتی محض عارضی اور خارجی شئے نہیں بلکہ کردار کے اخلاقی موثرات کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے۔ انتہائی شرارت یا سب سے بے تعلق انانیت کی طرح جذبات کی بہتری یا وسعت بھی سعادت کے لئے ناموزوں ہے، اس دعوی پر دلیل قائم کرنا دشوار نہ ہوگا۔ اس دلیل کی رو سے وہ زندگی سب سے زیادہ آرام دہ ہوگی جس میں انسان اتنے کافی اوہو سے اتنی کافی بے تکلفی پیدا کرے گا جس سے اس کو ضرورت کے وقت مدد مل سکے گی لیکن نہ وہ انکے معاملات سے بہت زیادہ ہمدردی رکھے گا اور نہ ایسے کاموں میں حصہ لیگا جن کی وجہ سے اسکو ایثار یا دوسرے کی مصیبت برداشت کرنا پڑے گی دوسرے لفظوں میں یہ ایسی زندگی ہوگی جس میں انسان بدی کی اس افراط سے تو نفرت کرے گا جس کے باعث اس کی صحت، دولت یا دوسروں کی نظر میں عزت کو نقصان پہنچے گا لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مشکل و اعلی مقاصد میں انہماک اور ناقابل وثوق نیکی کی کوشش سے بھی نفرت کرے گا

اس مسئلہ کے حقیقی اور مصنوعی پہلو

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا مسئلہ کا حل ممکن نہیں یا اگر ممکن ہے تو اس شرط پر کہ زندگی کا امتداد ایسے حالات کے ساتھ فرض کیا جائے جو موجودہ حالات سے بالکل مختلف ہوں اور جن میں اس عدم توازن کی تلافی ہو سکتی ہو جو بالفعل نیکی اور مسرت میں پایا جاتا ہے لیکن یہ مسئلہ اگر ناقابل حل معلوم ہوتا ہے تو صرف اس لئے کہ یہ اپنی موجودہ شکل میں مصنوعی ہے، اس مسئلہ میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ایک تیار شدہ ذات موجود ہے اور اس ذات کی تشفی کے لئے مسرت کی ایک تیار شدہ قسم کی ضرورت ہے لیکن اصل یہ ہے کہ موجودہ یا کسی اور زندگی میں نیکی اور مسرت کے مابین صحیح توازن کا ثابت کرنا یہ اخلاقی نظریہ کا کام

نہیں ۔ یہ تو خود لوگوں کا کام ہے کہ وہ اپنے اندر ایسی استعدادات
و خواہشات، اور ایسی ذات کو نشو و نما دیں جس کی بدولت انھیں اجتماعی
زندگی کے مطالبات کے پورا کرنے سے تشفی ہو اور اسی کو وہ اپنا
بے بہا مفاد تصور کریں ۔ ممکن ہے اس طرح کی مسرت یقا اور مقدار
کے لحاظ سے مختصر ہو لیکن اس کی وجہ سے جو تکلیفیں برداشت کرنا پڑی
ہیں یا جن راحتوں سے محروم ہونا پڑا ہے ان کے مقابلہ میں اس کا
بلحاظ کیفیت بہتر ہونا اسی واقعہ سے ثابت ہے کہ لوگ دیدہ و دانستہ
اسی کو ترجیح دیتے ہیں یہی وہ لوگ ہیں جنھیں اپنی ذات
مل جاتی ہے اور جو اس مسئلہ کا حل اسی طرح اور اسی جگہ کر لیتے
ہیں جس کے سوا دوسری جگہ اور دوسرا طریقہ نہیں ۔ ایک اجتماعی
کل کے جزی کی حیثیت سے جن مقاصد کی اعانت و ترقی انسان کے
ذمہ لازم ہوتی ہے انہی کے پردہ میں ذات کا ملنا، بننا اور اختلاف
حالات کے لحاظ سے وقتاً فوقتاً از سر نو بنتے رہنا یہی چیزیں اخلاق
کا جزاعظم ہیں، اب اگر ارادی خواہش اور بالارادہ انتخاب سے
یہ فرمائش کی گئی کہ انھیں اخلاقی افعال کے سرانجام پانے سے
پہلے یہ امر ثابت کر دینا چاہئے کہ نیکی اور مسرت میں مساویانہ
تناسب ہوگا تو یہ فرمائش اخلاق کے مذکورۂ بالا جزاعظم کے محو
کرنے کی فرمائش کے مرادف ہوگی ۔ اس مسئلہ کا اصلی حل یہ ہے کہ
انسان بخوشی خاطر اپنی ذات کو اور اجتماعی تعلقات و اغراض کو
ایک سمجھنے لگے ۔ یہ حل نہ محض خیالی ہے اور نہ نادر الوجود اس پر
صرف انہی لوگوں کا عمل درآمد نہیں جو نمایاں طور سے اجتماعی اشخاص
ہوتے ہیں بلکہ بہت سے وہ لوگ بھی جو گمنامی کے گوشہ میں پڑے
ہوئے ہیں اس پر صدق دل سے کاربند ہوتے ہیں، یہ صحیح ہے کہ
زندگی کے حالات میں ہر شخص کے لئے توسیع ہونا چاہئے ۔ کام کرنیکے
لئے ایسے وسیع میدان ملنا چاہئیں جن کی بدولت وہ سعادت حاصل

ہو جو اعلیٰ اور مختلف القسم ہو اس فرق مراتب کو مٹا دینا چاہئے جسکی وجہ سے انسان اپنا فائدہ دوسروں کے نفع کے نظرانداز کرنے میں سمجھتا ہے۔ لیکن اگر اخلاق کا کوئی بھی عنصر موجود ہے تو حالات گو بہتر سے بہتر فرض کئے جائیں تاہم فاعل کی ذات کا ملنا اور بننا اور یوں اسکی خوبی کے نقطۂ نظر سے مطلوب مسرت کا حاصل ہونا اگر ممکن ہوگا تو صرف خارجی و اجتماعی مقاصد کے متعلق شخصی غور و خوض اور شخصی ترجیح سے ممکن ہوگا۔ اخلاقی زندگی میں ذات کی حیثیت کے متعلق جو آخری بات ہم کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ اخلاق کے لئے دراصل اس امر کی ضرورت ہے کہ جن اصلی و جبلی ہیجانات سے فطری ذات مرکب ہوتی ہے انہی سے ایک ایسی ارادی ذات ترکیب دیجائے جس میں اجتماعی ساختہ خواہشات و جذبات غالب ہوں اور اس ذات میں غور و خوض کا اصل اصول ان اشیاء کی محبت ہو جنکی بدولت یہ انقلاب ممکن العمل ہو۔ اگر ہم اس طرح کی مسرت کی دلچسپیوں کو عین نیکی قرار دے سکتے ہیں (اور ہمکو یہ کرنا پڑے گا) تو ہم اسپنوزا کے ہم زبان ہو کر یہ کہہ سکتے ہیں کہ مسرت نیکی کا صلہ نہیں بلکہ عین نیکی ہے، لیکن اس صورت میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ نیکی کیا چیز ہے؟

باب (۱۹)

فضائل

تمہید

نیکی کی تعریف

یہ فاعل یا اسکی ذات ہے جسے آخر میں ان فوائد کے قیام و توسیع کا ذمہ لینا پڑتا ہے جنکی بدولت زندگی میں خوبی و معقولیت پیدا ہوتی ہے علم، فن، صنعت، مختلف قسم کے باہمی تعلقات ان تمام چیزوں کی قدر و قیمت اسی وقت ہے جب تک ایسی اسپرٹیں موجود ہیں جنکو ان چیزوں سے متطابق دلچسپی ہے اس لیے سیرت کے جن پہلوؤں سے ان چیزوں کو نفع پہنچ سکتا ہے ان کی قدر کیجاتی ہے، انکے فوائد کو ایجابی فوائد کہا جاتا ہے۔ لیکن جن سے نقصان کا خطرہ ہوتا ہے ان کی مذمت کیجاتی ہے، ان کے فوائد سلبی فوائد سمجھے جاتے ہیں غرض نیکیاں سیرت کے وہ رخ ہیں جن کے باعث معقول یا عام نفع کو بقا و اشاعت حاصل ہوتی ہے اور بدیاں سیرت کے وہ رُخ ہیں جنکا اثر اس کے برعکس ہوتا ہے۔

نیکی و بدی پسندیدگی و ناپسندیدگی

کسی کردار کے متعلق جب پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا اظہار کیا جاتا ہے تو یہ پسندیدگی محض ایک ذہنی شے نہیں ہوتی۔ اس میں جذبات اور عمل کے عناصر بھی

موجود ہوتے ہیں، جس شئے سے جماعت کے نظم میں برہمی پیدا ہوتی ہے اس سے لوگوں کو دشمنی پیدا ہوتی ہے، اس کے برعکس جس شئے سے جماعت کی بہبودی میں ترقی ہوتی ہے اس سے لوگوں کو قدرشناسانہ ہمدردی پیدا ہوتی ہے۔ یہی جذبات ہیں جو آخر ایک موزوں کردار کا قالب اختیار کرتے ہیں، جو شخص کسی بات کو ناپسند کرتا ہے وہ اسے برا کہتا ہے، اس پر لعنت ملامت کرتا ہے، اسپر سزا دیتا ہے۔ جو کسی شئے کو پسند کرتا ہے وہ اس کی حوصلہ افزائی کرتا ہے، اس میں معین و مددگار ہوتا ہے اسی لئے انسان کا فیصلہ اس کی سیرت کا آئینہ ہوتا ہے۔ وہ اسکی سیرت وکردار کا ایک رخ یا پہلو ہوتا ہے۔ اس کا اثر اس شخص کی سیرت پر پڑتا ہے جس کے متعلق وہ صادر کیا جاتا ہے۔ اسے سیرت کے طریقۂ تشکیل کا ایک جزو کہنا چاہئے۔ گویا تعریف ایک قسم کا انعام ہے جسکی وجہ سے انسان بجا روش پر ثابت قدم رہتا ہے اور ملازمت ایک قسم کی سرزنش ہے جس کے باعث انسان بے راہروی سے باز آجاتا ہے، مگر اس حوصلہ افزائی یا سرزنش کا خارجی شکل میں نظر آنا ضروری نہیں یہ لازمی نہیں کہ انعام یا سزا مادی چیزوں کے پیرایہ میں ظاہر ہو۔ جماعت اگر کسی شخص کے ان صفات کی قدر وعزت کرتی ہے تو اسے اس کے امن وبہبودی کو نفع کی توقع ہوتی ہے تو اس کا سرچشمہ کوئی آخری منصوبہ نہیں ہوتا۔ اس کا باعث درحقیقت وہ فطری وجبلی جذبہ ہوتا ہے جس کی بدولت اپنا فائدہ خود نظر آجاتا ہے کسی فعل کی لوگوں کی نظر میں جو وقعت ہوتی ہے اس سے فاعل کو لامحالہ اخلاقی تعلیم ملتی ہے۔ اس وقعت کی بدولت جذبات وعمل کے نقطۂ نظر سے فاعل کی اس فعل سے دلچسپی اور قوی ہو جاتی ہے، اسی طرح اپنے نصب العین یا رسوم کی خلاف ورزی دیکھکے جماعت کو بالطبع تکلیف ہوتی ہے وہ (عوام کی زبان میں۔ م) گرم ہوتی ہے، اس کے برانگیختگی سے فاعل کو اپنے فعل کے نتائج کا اندازہ ہوتا ہے اور یوں معاشرتی حیثیت سے ناپسندیدہ میلان طبع کے پیدا ہونے میں دشواری پیش آتی ہے۔

نیکی اور فطری قابلیت نیکی کا لفظ کبھی ایسے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے

جو مجرد اور "اخلاقیت پسندانہ" ہیں۔ اس صورت میں نیکی کی حیثیت کم و بیش رسمی رہ جاتی ہے۔ سیرت کے بعض "پہلوؤں" کو تو نیکی کہا جاتا ہے اور بعض کو ذکاوت، فطری قابلیت، قدرت کی بخشش اور ان دونوں میں قطعی حد فاصل قائم کیجاتی ہے لیکن دیدہ و دانستہ یا فکر آمیز پرداخت سے قطع نظر شرم یا فیاضی بھی اسی طرح ایک فطری قابلیت ہے جس طرح خوش مزاجی یا حاضر طبعی یا آلات سے طبعی مناسبت۔ ہر فطری استعداد، ہر ذکاوت، ہر قابلیت خواہ دماغی تجسس کے رنگ میں ظاہر ہو یا رقت جذبات کے پردہ میں یا استطاعی مہارت کی شکل میں وہ نیکی میں داخل ہے اگر اس سے اجتماعی فوائد کی تائید و توسیع کا کام لیا جاتا ہے، لیکن اگر اس کا اس مصرف میں استعمال نہیں ہوتا تو اسپر بدی نہیں تو کم سے کم "تقصیر" کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ جو اہم عادتیں رسم و رواج کی بناء پر نیکی میں داخل سمجھی جاتی ہیں اگرچہ بہت سی بے نام دلچسپیوں اور صلاحیتوں کا افزائش پذیر مجموعہ نہ ہوں تو وہ بیکار محض ہیں، لیکن اس قسم کی فطری قابلیتیں مختلف آدمیوں میں باختلاف مراتب پائی جاتی ہیں ان کے فطری قویٰ اور حالات مختلف قسم کی نیکیوں کے طالب و باعث ہوتے ہیں تاہم اس اختلاف کی وجہ سے ان اشخاص کے نیک ہونے میں کمی یا زیادتی نہیں ہوتی۔

نیکی کے مفہوم کا تغیر

اس بناء پر نیکی کے معنی، اس کا مفہوم وقتاً فوقتاً بدلتا رہتا ہے گو اس کی مجرد شکل اور انسان کا اس کے متعلق رویہ اپنی حالت پر قائم رہتا ہے۔ نظامات و رسوم کے بدلنے کے یہ معنی ہیں کہ فطری قابلیتوں میں تحریک کی نوعیت بدلے، اس تغیر کے ساتھ غایات میں بھی تغیر ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں لامحالہ سیرت کی عادتوں کے متعلق خود فاعل اور دوسروں کے فیصلہ میں ردو بدل ہوتا ہے کوئی معاشرتی گروہ عصمت یا وطنیت کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا۔ مگر ان دونوں کا جو مفہوم موجودہ زمانہ میں ہے وہ نہ عہد وحشت میں تھا اور نہ شاید آج سے پانسو برس بعد رہے گا یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک قوم کے نزدیک تو عصمت تقریباً صرف اس کا نام ہو کہ انسان

قومی محبت کی بناء پر جسمانی خطرہ اور موت کا بطیب خاطر مقابلہ کرے اور دوسری قوم کے نزدیک ہمت کے یہ معنی ہوں کہ انسان لوگوں کے تمسخر کے باوجود ایک غیر ہر دلعزیز مقصد کی تائید کرے۔

رسمی اور حقیقی نیکی

جب ان اجتماعی تغیرات کو وسیع پیمانہ پر اجمالی نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے تو جس پہلو کو ہم نے ابھی بیان کیا ہے وہ اتنا واضح معلوم ہوتا ہے کہ اس پر زور دینے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی مگر ایسے موقع پر انسان یہ بھول جایا کرتا ہے کہ اس قسم کے چھوٹے چھوٹے تغیرات رات دن ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ ہمیشہ اس امر کا احتمال رہتا ہے کہ عجب نہیں کسی قوم نے اپنی تعریف، قدر دانی اور پاس و لحاظ کا جو ضابطہ مدون کیا ہے وہ اس کے امکان اور کامیابی کی عملی سطح سے پست ہو۔ اس ضابطہ کی نوعیت کم و بیش روایتی ہوتی ہے۔ اس سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ کس زمانہ میں فلاں نے کو نیکی کہتے تھے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اسے کیسے نیکی کہتے ہیں۔ اس بنا پر گو اخلاقی تعلیم و رہنمائی کا دارومدار تحسین و تقبیح کے رائج الوقت نقشۂ عمل پر ہوتا ہے، لیکن اسی نقشۂ عمل سے اخلاقی نشو و نما کے لئے خطرہ بھی پیدا ہوتا ہے، اسی لئے انسان کو مروجہ قدر و قیمت سے قطع نظر کرکے واقعی قدر و قیمت کو دیکھنا چاہیے ورنہ نیکی محض رسوم کی پابندی کا نام رہ جائے گا۔ اور جو شخص وسیع اور عمیق تر نیکی کی تلاش میں رسوم سے منحرف ہوگا وہ مورد الزام قرار پائیگا۔

تعریف و الزام اور اخلاقی ذمہ داری

قدر و قیمت کی عملی تعیین، تعریف و الزام کی عملی تقسیم سے خود تقسیم یا تعیین کرنے والے کی سیرت کا اندازہ ہوتا ہے جب ہم دوسروں کے متعلق فیصلہ کرتے ہیں، انھیں اچھا یا برا کہتے ہیں تو در حقیقت ہم خود اپنے متعلق فیصلہ کرتے ہیں جس شئے کو ہم قابل تعریف یا قابل الزام قرار دیتے ہیں اس سے خود ہمارے جذبات کی نوعیت ظاہر ہوتی ہے۔ جس معیار سے ہم دوسروں کو جانچتے ہیں بلا ادنی شائبہ مبالغہ اسی معیار سے ہم خود جانچے جاتے ہیں۔ اگر ہم دوسروں کو الزام دینے میں آزاد ہیں تو اس کے یہ معنی ہیں کہ ہم عیب جو اور خردہ گیر ہیں،

اگر ہمیں برائی کو دیکھ کے غصہ نہیں آتا تو اس کے یہ معنی ہیں کہ ہم کو اپنی ہر دل عزیزی کا اتنا خیال ہے کہ ہم کسی کو ناراض کرنا نہیں چاہتے اگر ہم زبان سے تو بہت پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں لیکن عمل سے نا قابل تعریف شئے کی تائید اور ناقابل الزام شئے کی مخالفت کرتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہیں کہ ہم اخلاق کی محض ادائے فرض کے خیال سے پابندی کرنا چاہتے ہیں اگر ہم اصلاح و ترقی کی کوشش کے بجائے صرف انبساط یا انقباض کے جذبات کی پرداخت کرتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہیں ہم جذبات پروری میں منہمک رہنا چاہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ کسی فعل کو پسند یا ناپسند کرنا یہ بھی ایک اخلاقی فعل ہے اور دوسرے افعال کی طرح ہم اس فعل کے بھی ذمہ دار ہیں ؎

نیکیوں کی فہرست آخری تین امور یعنی (۱) انسان کی ہر قسم کی قوتوں اور صلاحیتوں کے ساتھ نیکی کے گہرے تعلق۔ (۲) اجتماعی نظامات و رسوم کے تغیر کے ساتھ عادات میں تغیر کی ضرورت (۳) نیکی و بدی کے فیصلہ خود فیصلہ کرنے والے کی سیرت پر انحصار کی وجہ سے تمام نیکیوں کی فہرست مرتب کرنا اور ان کی جامع و مانع تعریف بیان کرنا نہ ممکن ہے اور نہ اس کی ضرورت معلوم ہوتی ہے نیکیاں لاتعد و لاتحصیٰ ہیں۔ جب صورت حال کی نوعیت محض رسمی اور مقررہ نہ ہوگی اس کی وجہ سے میلان طبع میں کوئی نہ کوئی خاص تغیر، کوئی نہ کوئی ایسا ردو بدل ہوگا جو اپنے رنگ میں فرد ہوگا ؎

دوگونہ تقسیم نیکی کی تقسیم کی ایک صورت تو یہ ہے کہ اجتماعی زندگی کے خاص خاص نظامات (مثلاً زبان، علمی تحقیقات، صنایعانہ مشاغل، صنفتی اہلیت، خاندان، مقامی جماعت، قوم، نوع انسانی) کی تقسیم کیجائے اور اس کے بعد یہ بتایا جائے کہ ان میں سے کس کے بقاو ترقی کیلئے کس قسم کا نفسی میلان موزوں ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان میلانات سے ابتدا کی جائے جو بالکل تحقیقی و جبلی ہیں اور ان شکلوں پر غور کیا جائے جو یہ

میلانات اس وقت اختیار کرتے ہیں جب ان کی عادت کی حیثیت سے فہم وخرد کے ساتھ استعمال ہوتا ہے، اس بنا پر نیکی کی یہ تعریف بھی ہو سکتی ہے کہ نیکی اس مقررہ اور فہمیدہ اتحاد کا نام ہے جو فاعل کی استعداد اور عام یا معقول سعادت میں پایا جاتا ہے اور یہ بھی کہ نیکی سے مراد وہ اجتماعی رسم یا میلان ہے جو قدر شناسی کی شخصی عادت کی شکل میں منتظم ہو چکا ہے اس دوسرے نقطہ نظر سے صداقت ایک ایسا اجتماعی نظام ہے جس کا تعلق زبان سے ہے۔ یہ نظام افراد کے متضاد مقاصد کی بدولت اوج کمال پر قائم رہتا ہے۔ لیکن پہلے نقطہ نظر سے صداقت ایک جبلی استعداد و میلان ہے جس کی بدولت انسان اپنے جذبات وخیالات کا اس طرح اظہار کرتا ہے کہ اجتماعی امن اور اجتماعی خوش حالی برقرار رہتی ہے۔ اس اصول کو سامنے رکھ کے اجتماعی رسوم ولزامات کی تمام اشکال اور انفرادی سروسامان کی تمام انواع واقسام کی ایک فہرست مرتب کرنا اور مرتب کرکے ہر ایک کے بالمقابل نیکی بیان کرنا ممکن ہے لیکن یہ کام اس قدر سہی ہوگا کہ اس کا معتد بہ نتیجہ نہ نکلے گا۔

نیکی کے پہلو سیرت کا کوئی نیک میلان ہو اس سے کوئی نہ کوئی مزیت معلوم ہوتی ہے۔ ان مزیتوں پر غور کرنے سے اخلاقی زندگی کی تحلیل کی تلخیص اور اس پر تبصرہ کا مقصد پورا ہو سکے گا۔

(۱) تمام وکمال دلچسپی جو مقصد پیش نظر ہو اس کے پردہ میں فاعل کی پوری ذات کو بلاتقسیم واستثنا موجود ہونا چاہئے اور اسی مقصد کے حصول سے فاعل کی تشفی ہونا چاہئے نیکی یک رنگ ہوتی ہے اور بدی دو رنگ۔ بھلائی میں راست روی ہوتی ہے اور برائی میں کج روی۔ یہ اپنے مقصد کو بالواسطہ حاصل کرتی ہے اور وہ براہ راست۔ اگر دلچسپی ناتمام ہے تو وہ دلچسپی نہیں بلکہ (جس حد تک ناتمام ہے اس حد تک) بے پروائی یا بے اعتنائی ہے۔ دلچسپی کی تمامی ہی کا نام محبت یا عشق ہے اور عشق ہی سے قانون کا اجرا ہوتا ہے، جو نیکی بادل ناخواستہ کیجائے وہ گویا نیکی نہیں دل سے اگر انسان برائی بھی کرتا ہے تو لوگ اس کی قدر کرتے ہیں

سرد مہری کسی کام میں ہو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سیرت میں نقص ہے اور اس لئے وہ قابل تحقیر ہوتی ہے کسی کام کا ہو رہنا، اس میں محو ہو جانا یہی ذات فاعل کے پیش نظر مقصد کے اتحاد کی جان ہے۔

(۲) مستعدی و ثابت قدمی

نیک افعال کے گاہے ماہے انجام دینے سے اچھی عادت نہیں پڑ سکتی۔ جو سیرت صرف موافق حالات میں کام دے سکتی ہے اس کی بُرائی ضرب المثل ہوتی ہے۔ حوصلہ شکن حالات، نیک نامی و بدنامی، رنج و راحت کے باوجود ثابت قدم رہنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو خوبی سے کتنی دلچسپی ہے۔ اسی سے سیرت کی تشکیل اور تشکیل یافتہ سیرت کا اظہار ہوتا ہے۔

(۳) اخلاص

دیانت داری بہر حال اچھی شے ہے دیانتدار نہ ہونے سے بمصلحت دیانتدار ہونا بہتر ہے اگر انسان مصلحت اندیشی کی بناء پر واقعی دیانتدار ہے تو اسے کبھی نہ کبھی یہ معلوم ہو سکے گا کہ دیانتداری کی مصلحت اندیشی سے بہتر اسباب موجود ہیں تاہم جب ہمیں کسی شخص کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی دیانتداری کا دار و مدار ذاتی فائدہ کے خیال پر ہے تو اس کے متعلق شک سا پیدا ہوتا ہے ممکن ہے ایسے حالات پیدا ہوں جن میں اسے یہ محسوس ہو کہ میرا فائدہ بد دیانتی میں ہے۔ معمولی مقررہ حالات میں یا اعلان و تشہیر کے موقع پر تو ذاتی فائدہ کا خیال محرک دیانت کی حیثیت سے کام دیگا لیکن جہاں اخفا کا موقع ہوگا یا جب زمانہ پر آشوب ہوگا تو اس وقت یہ کارآمد نہ ہوگا ایسے موقع پر اس سیرت کی ضرورت ہوگی جس کا مطمح نظر صرف خوبی، یا اخلاقیین کی بے لوث دلچسپی، ہوگی۔ جس محرک کے لئے وعدے کے بہلاوے یا دھمکی کے جبر کی ضرورت ہوگی وہ ناقص و نامکمل ہوگا۔

شکل کے بنیادی یا غیر منفک پہلو

اب اگر ہم یہ بات یاد رکھیں کہ ہم اس وقت مختلف افعال و عادات کی تقسیم نہیں کر رہے ہیں بلکہ صرف ان چیزوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو اخلاق کے لئے ضروری ہیں تو ہم یہ

بتا سکتے ہیں کہ اخلاقی نظریہ کے نقطۂ نظر سے کونسی نیکیاں بنیادی ہیں۔ بصیرت کی کوئی عادت ہو، کوئی انداز ہو جب وہ یکسر اور مکمل دلچسپی کی شکل میں نظر آئیگا تو اس کے لئے انصاف اور محبت ضروری ہوگی جب اس میں ثابت قدمی و سرگرمی پائی جائیگی تو اس پر ہمت، صبر، زور کا اطلاق کیا جائیگا۔ اگر وہ تن تنہا اور غیر مخلوط ہوگا تو اسے اعتدال کہا جائیگا۔ چونکہ معتاد دلچسپی اسی وقت سالم اور دیرپا ہو سکتی ہے جب وہ معقول ہو، جب اس کی بنیاد جز، کو کل اور حال کو ماضی و مستقبل کی روشنی میں دیکھنے کی دانستہ عادت پر ہو، اس لئے نیکی سے دلچسپی میں دانشمندی اور ضمیر کی پابندی ہو جو ہوگی یہی وہ دلچسپی ہوگی جس کا مطلوب پیش نظر صورت حال کی حقیقی خوبی ہوگی۔ اس قسم کی دلچسپی کے بغیر ہماری ساری دلچسپی گمراہ، گمراہ کن، اور باعث ندامت ہوگی ۔

دانشمندی (یا آجکل کی اصطلاح میں) ضمیر کی پابندی تمام نیکیوں کا سرچشمہ ہے، ہماری ہمت کا بہترین مظہر وہ ارادہ ہے جس کی بدولت ہم ادائے فرض سے پہلو تہی کئے بغیر ناگوار والم انگیز پر توجہ کرکے بجا اور جائز کو معلوم کرتے ہیں جب ہم کسی خواہش کی صحیح حیثیت کو اس کے اصلی تناسب کے لحاظ سے معلوم کرکے اس خواہش کے غیر معتدل مطالبات کو رد کرتے ہیں تو ہم کو ضبط نفس کی سخت ترین تربیت حاصل ہوتی ہے وہ انصاف نہایت سخت ہے جس کے باعث ہمارا ذہن ہر خواہش یا مطالبہ کو ظاہری افعال کی صورت میں ظاہر ہونے کی اجازت دینے سے قبل عالم فکر میں صرف اس قدر اہمیت دیتا ہے جس کا وہ مطالبہ یا خواہش مستحق ہے محبت اور دانشمندی کا باہم گہرا تعلق ان تعبیرات ہی سے ظاہر ہوتا ہے جو ہماری زبان میں رائج ہیں مثلاً دوسروں پر توجہ، دوسروں کا لحاظ، دوسروں کا خیال، دوسروں کی فکر وغیرہ ۔

۵۔ عفت

عفت وہ شئے ہے جسے انگریزی میں ٹمپرنس کہتے ہیں۔ ٹمپرنس (اپنی لاطینی اصل)

"ڈیم پے رینشیا" کی وساطت سے علم الاخلاق میں ایک یونانی لفظ "سوف روس نی" کی قائم مقامی کرتا ہے لیکن ٹمپرنس (خصوصاً ان معنوں کے لحاظ سے جن میں یہ لفظ بسلسلہ تحریک انسداد مسکرات امریکہ میں استعمال کیا جا رہا ہے) "سوف روس نی" کا اچھا قائم مقام نہیں۔ اہل اثینا کو یہ نظر آیا کہ جس طرح بعض جماعتیں قانون ناآشنا، بعض مطلق العنان حکومت کے زیر فرمان اور بعض خود حکمران ہوتی ہیں اسی طرح بعض افراد قانون ناآشنا، بعض دوسروں کے بندے اور بعض اپنے آپ حاکم ہوتے ہیں جس شخص میں خود فرمانروائی کا وصف موجود ہوتا ہے اس کی سیرت میں عقل کے اقتدار اور خواہش کی طاقت کا بہت ہی عمدہ امتزاج ہوتا ہے اس کی بوقلموں فطرت خواہش و فہم کے توافق کی زندہ تصویر بنجاتی ہے ایسی صورت میں عقل ایک بیگانہ جابر کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسے رہنما کی حیثیت سے حکومت کرتی ہے جس کی دعوت پر تمام جذبات وہیجانات بطیب خاطر لبیک کہتے ہیں اس قسم کی متوازن الاجزاء فطرت نفس کشی سے اتنی دور ہو جاتی ہے جتنی کہ اصول نفس پرستی سے۔ چنانچہ یہی اہل اثینا کے نزدیک سیرت کے حسن و خوبی کا نصب العین قرار پائی اور یہی نصب العین "سوف روس نی" کے قالب میں نمودار ہوا۔ اس بنا پر "سوف روس نی" سے مراد پورے نفس کا نشو و نما تھا اس قسم کا نشو و نما تمام اجزائے فطرت کی اس ترقی کا نتیجہ ہوتا ہے جو عقل کی بخوشی منظور کردہ رہنمائی میں ہوتا ہے "سوف روس نی" کے خیال سے یہ امر مترشح ہوتا ہے کہ سیرت کو جمالیات یا افعال میں توازن و تناسب کے نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہیئے در حقیقت "سوف روس نی" نیکی کی وہ قسم تھی جسے فیصلہ کہتے ہیں اس فیصلہ سے لذت کے متعلق صحیح اندازہ کرنے میں کام لیا گیا تھا کیونکہ ہر عزیمت یا لذت انگیزی ہی کی وجہ سے کسی غایت کو فاعل پر غیر معتدل قابو حاصل ہوتا ہے۔

رومی "ڈیم پے رین شیا"	اس نیکی کا تصور رومیوں نے "ڈیم پے رین شیا" کے نام سے کیا "ڈیم پے رین شیا" کا بھی وہی مدلول ہے جو

"سوفروسنی" کا ہے لیکن اس طرح کہ رومی افتادِ مزاج کے موافق ہوگیا ہے۔ اشتقاق کی رو سے "ٹیمپرینشیا" کا تعلق ٹیمپس (وقت) اور اس ٹیمپس کا تعلق ایک ایسے مادہ سے ہے جس کے معنی تقسیم کرنا اور بانٹنا ہیں۔ "ٹیمپرینشیا" سے ایک ایسا طرزِ عمل مترشح ہوتا ہے جو مسلسل باقاعدگی سے آراستہ اور لاابالانہ افراط و تفریط سے مبرا ہوتا ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ جس سیرت میں یہ صفت پائی جاتی ہے وہ موزوں، مناسب اور زیبا ہوتی ہے۔ اس سے مراد اعتدال ہے لیکن مقدارِ لذت اندوزی میں اعتدال نہیں بلکہ وہ اعتدال جو کسی سلسلہ افعال کے ہر فعل میں دوسرے اور بعد کے آنے والے افعال کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ وقت کے خیال کے (جو ٹیمپرینشیا کی تہ میں مضمر ہے) یہ معنی ہیں کہ یہ وقت غور و خوض کے لئے ہے یہ غور و خوض لامحالہ بعد کو ہوگا اس سے پہلے خیال میں اعتدال پیدا ہوگا اور یہ سنجیدگی و متانت کے رنگ میں ظاہر ہوگا غرض "ٹیمپرینشیا" کے تصور میں سلبی پہلو یعنی بندش و ممانعت کا پہلو غالب ہے اور اس پہلو کا ثمرہ زندگی کے متطابق سکون و سنجیدگی کے رنگ میں ظاہر ہوتا ہے۔

مسیحی پاکبازی

صنفی خواہش کے ضبط کے خیال میں جو امر نمایاں ہوتا ہے وہ مسیحیت کے اثر سے بالکل واضح ہوجاتا ہے اس امر سے ہماری مراد پاکبازی ہے مسیحیت کے نقطۂ نظر سے جذبات فطرت انسانی کے توافق میں بھی یا اس کی باقاعدگی میں لذت اندوزی سے زیادہ روحانی فطرت کی آلودگی کا باعث ہوتے ہیں۔ خواہش کی گندگی و نجاست ہی وہ شے ہے جس پر زور دیا جاتا ہے روح کو اسی نجاست سے محفوظ و بے داغ رکھنے کا نام عفت ہے۔

سلبی پہلو

غرض ہر جگہ ضبطِ نفس کا سلبی پہلو یعنی بندش و ممانعت موجود ہے تاہم خواہش، طلب، جذبہ یا ہیجان کا (مثلاً تو کجا ایکے) روکنے کی بھی ضرورت نہیں البتہ اس ہیجان کے روکنے کی ضرورت ہے جو ہماری توجہ پر اس طرح چھا جاتا ہے کہ دوسرے غایات کے احساس کو

فنا کر دیتا ہے اس قسم کا اعتدال ہر خواہش کے ادعا میں ناگزیر ہے، اب
اگر یہ اعتدال خود بینی کے اس میلان میں ہے جس کی وجہ سے فاعل اور
دوسروں کے معاملات کے تناسب اہمیت میں فرق آتا ہے تو اس کا
نام تواضع اور انکسار ہوگا۔ اگر بھوک پیاس کی تشفی کا حد مناسب سے
عدم تجاوز کی شکل میں ظہور ہوا ہے تو اس پر (بعض خاص) اعتدال کا اطلاق
کیا جائیگا۔ اگر ہیجان کی از خود رہا طاقت کی تعدیل کے پردہ میں نظر آیا ہے
تو اسے سکون طبع یا اقتدار علی النفس کہا جائیگا اگر معاملات دولت سے اس
کا تعلق ہے تو اس میں نمائش و نمود کا مناسب انضباط ہوگا۔ خاص خاص
صورتوں سے قطع نظر عام طور پر پیش نظر اعتدال سے مراد آخری انجام کے
لحاظ سے موجودہ خواہش و تہیج کا یا نتائج بعیدہ کے لحاظ سے نتائج قریبہ کا
انضباط ہوگا۔

ایجابی پہلو۔ احترام

جب کسی جذبہ کا استیلا ہوتا ہے تو وہ یہ چاہتا ہے کہ اس
کی رو میں انسان آگے بڑھتا چلا جائے وہ صاحب جذبہ
کو غور و فکر کا موقع دینا نہیں چاہتا۔ ایسے موقع پر جو شئے
خواہش کی نظر میں سب سے اہم ہو جاتی ہے وہ دنیا بھر میں سب سے اہم
معلوم ہوتی ہے یہ کیفیت طرز عمل کے موثر و پر زور بننے کے لئے ضروری ہے
مگر جو غایت خواہش کو اس طرح مستغرق کر لینا چاہتی ہے اس میں اپنی ایسی
استغراق انگیزی کو حق بجانب ثابت کرنے کی صلاحیت ہونا چاہیئے یہ اسی وقت
ہو سکتا ہے جب یہ خواہش پوری ذات کا مظہر ہو ورنہ جو خواہشات و استعداد
بعد کو ظاہر ہونگی وہ غیر متطابق بلکہ مخالف ہونگی اور یوں کردار میں عدم انضباط
اور ناپائیداری پیدا ہوگی غرض اعتدال کی تہ میں جو خیال مضمر ہے وہ یہ ہے
کہ انسان کو پورے طرز عمل کے خیال سے ان جزئیات کی فکر لینا چاہیئے جن
سے طرز عمل مرکب ہوتا ہے یا الفاظ دیگر اسے اہتمام اور جامع کشادہ نگاہ سے
کام لینا چاہیئے۔ کردار میں تناسب کے یہ معنی ہیں کہ صاحب کردار سچا پیدا
ہے۔ جب انسان پوری زندگی کی طرف سے غفلت برتتا ہے تو عارضی میلانات

کو ایسا اقتدار حاصل ہو جاتا ہے، جس کی تائید نتائج سے نہیں ہوتی۔ جس توجہ کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اس کی سب سے نمایاں شکل احترام، کہلاتی ہے۔ احترام میں اس بیش و بے بہا قدر و قیمت کا اعتراف ہوتا ہے جو کسی صورت حال کے قالب میں موجود ہوتی ہے۔ انسان جب طرز عمل کو سطحی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے تو وہ ہر فوری ہیجان کے آگے سر تسلیم خم کرنے لگتا ہے اس خفیف الحرکاتی کا انسداد احترام سے ہوتا ہے۔ بیش نظر نتائج کی اہمیت کے احساس سے رویہ میں عمق اور اعتدال پیدا ہوتا ہے یہ خیال کہ ہر فعل کی فوری و ابتدائی اہمیت سے بالکل الگ ایک اور اہمیت بھی ہے جو انسان کے دل میں زندگی کے ہر کام کی وقعت پیدا کرتی ہے جو شخص عارضی خواہشات و افعال کے وسیع تر فوائد کے خیال میں رہتا ہے اس پہ فضیلت عفت کا استیلاء رہتا ہے۔

ضبط ہیجان

جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اس قسم کی زندگی سے مانع وہ فرط شدت، وہ عدم تناسب، وہ صحیح نقطۂ نظر کا فقدان ہوتا ہے جو خواہش یا طلب میں پایا جاتا ہے۔ عارضی طور پہ مرغوب اشیاء کی اس اغواکن اور توجہ ربا طاقت کو اخلاقیین لذت کہتے ہیں اور اسی معنی کے لحاظ سے وہ لذت کو ہدف ملامت بناتے ہیں۔ اخلاقیین کو یہ محسوس ہوا کہ یہی وہ دشمن ہے جس کے سبب سے انسان نہ پوری زندگی پر عام و معقول نظر ڈال سکتا ہے اور نہ خیر کے متعلق پر سکون و ثابت قدم بصیرت حاصل کر سکتا ہے۔ اس لئے اگر انھوں نے اس دشمن کو تمام گمراہ کن ترغیبوں کا سرچشمہ قرار دیا تو اس میں کوئی ایسی تعجب کی بات نہیں لیکن اصل یہ ہے کہ سنگ راہ یا باعث خطر ہر لذت نہیں بلکہ لذت کی ایک شکل یعنی لذت ہیجان ہے۔ جب کوئی تہیج یا خواہش ظاہر ہوتی ہے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نظم زندگی میں کوئی برہمی پیدا ہوتی ہے، اس کی موجودہ سطح میں کسی قدر بلندی وقوع پذیر ہوئی ہے۔ اس کی موجودہ حد سے کسی قدر زائد دباؤ پڑا ہے۔ اب اگر انسان اس خواہش سے مغلوب ہوگیا اسے بڑھنے دیا اس کے افزائش پذیر اور شدت افزا

ہیجان سے پورا لطف اندوز ہوا تو یہ کہا جائیگا کہ اس پر ترغیب کا اثر ہوگیا۔
جن جسمانی خواہشوں کا کھانے پینے یا صنفی اختلاط سے تعلق ہے اور جنھیں نفس پروری اور سست کرداری کی نمایاں شکلیں سمجھا جاتا ہے ان سے درحقیقت جسمانی تحریک کی وسعت پزیر رو کے اصول کی تشریح ہوتی ہے۔
یہی تشریح مطلق العنان اور غیر معتدل افعال کی بعض نازک تر شکلوں سے بھی ہوتی ہے جس شخص کی زبان طرار ہوتی ہے اس کا دل یہ چاہتا ہے کہ یہ جس طرح چلے اسے چلنے دوں۔ انسان اگر خود بین ہوتا ہے تو خود نمائی اور لوگوں کے التفات سے اس کی خود بین شخصیت میں اضافہ ہوتا ہے اور اس اضافہ شدہ شخصیت کا ہیجان گویا اس کی غذا ہوتا ہے۔ جب انسان غصہ میں بھرا ہوتا ہے تو گو وہ یہ جانتا ہو کہ میں بعد کو پچھتاؤنگا مگر بایں ہمہ اس وسعت طاقت کے احساس کے آگے سر تسلیم خم کردیتا ہے جو غصہ کے نکالتے وقت انسان میں پیدا ہوتا ہے۔ لایعنی اور سطحی کاموں میں پڑ کے انسان خفیف الحرکاتی کی زندگی میں پھنس جاتا ہے کیونکہ اس میں ہر کام کے کرتے وقت تو یہ امید ہوتی ہے کہ بڑا ہی مزہ آئیگا لیکن اس کام کے ختم ہوتے ہی یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ مبادا یہ خیال پورا نہ ہو لہذا وہ بعجلت تمام اسی طرح کی دوسری باتوں کا تجربہ شروع کردیتا ہے مگر اس بڑے مزہ کی گنجائش مختلف احتمالات و نتائج پر غور و خوض میں نہیں ہوتی کیونکہ یہ کام محنت طلب ہوتا ہے۔

بالاتر غرض کی ضرورت

جس ترغیب کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اس کے انسداد کیلئے اس وضع کا حساب کافی نہیں جس کی تلقین افادیت کرتی ہے۔ جو شخص نتائج پر غور و خوض کی طرف مائل ہوگا اس کے جذبات سے مغلوب ہونے کا کم سے کم احتمال ہوگا (الا یہ کہ غور و فکر ہی ہیجان میں انہماک کا طریقہ ہو جیسا کہ بعض اختصاصیین کے لئے ہوتا ہے) جو لوگ معمولاً ہیجان سے مغلوب ہو جاتے ہیں ان کا اصلی مرض یہ ہے کہ وہ غور و فکر سے اپنا علاج نہیں کرسکتے اس لئے جس ضبط کی ضرورت ہے

اس کا حصول کسی اور جذبہ کے ذریعہ سے ہوسکے گا۔ اہل یونان کے یہاں یہ مقصد جمالیات کے جذبہ یا بالفاظ واضح تر ضابط النفس زندگی کے حسن وخوبی اور توازن وتوافق کے عشق سے پورا ہوتا تھا۔ اہل روم کے یہاں اس مقصد کا ذریعہ حصول وقار، طاقت، یا عزت کا جذبہ تھا جو ضبط خواہش کے رنگ میں ظاہر ہوتا تھا ان دونوں محرکوں کا شمار منتظم کردار کے مددگاروں میں رہیگا۔ لیکن پاکیزگی کا جذبہ، ادنیٰ مقصد کے آگے سربسجود ہو جانے میں بدنمائی وبے عزتی کا احساس، داغ سے پاک اور آمیزش سے محفوظ اشیاء سے دلچسپی یہ وہ خاص ذرائع ہیں جن کی بدولت ہیجان کے دست غصب کو حکومت ذات سے روکا جاسکے گا۔

شجاعت یا ثابت قدمی

ہیجان کے شوق میں انسان عقل کے راستہ سے ہٹ جاتا ہے۔ الم کا خوف، اور سختی سے نفرت اسے اس راستہ پر قدم نہیں رکھنے دیتی۔ جب کوئی شئے ناپسند ہوتی ہے وہ اپنی قوت کا استعمال نہیں کرتا یا اگر کرتا ہے تو کم کرتا ہے اگر کوئی چیز پسند آئی ہے تو وہ اپنی قوت سے کام لینے پر آمادہ ہوتا ہے اور کبھی انتہا سے کام لیتا ہے کہ وہ ختم ہو جاتی ہے، ناگوار اور دشوار کاموں سے اس کو جبلی اجتناب ہوتا ہے اور یہی اجتناب یا تو اس کی مستعدی کو کم کر دیتا ہے یا اس کا رخ بدل دیتا ہے یہ جبلی اجتناب اگر کسی طرح قابو میں آسکتا ہے تو خیر سے شدید وسرگرم دلچسپی ہی کے ذریعہ۔ اسی قوت انہاک کا نام شجاعت ہے شجاعت (کے انگریزی نام۔ م) کا اشتقاق کے لحاظ سے ایک ایسے لاطینی لفظ سے تعلق ہے جس کے معنی قلب ہیں۔ اس اشتقاقی تعلق سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ شجاعت میں از خود ظہور کا مادہ بکثرت پایا جاتا ہے گویا وہ ایجابی طاقت کا ایک جام سرشار ہے کہ چھلکا پڑتا ہے۔ شجاعت کے لئے اس کے زیر بحث انگریزی نام کا استعمال اس وقت شروع ہوا تھا جب قلب (مجازاً نہیں بلکہ

حقیقۃً حیاتی تہیج اور بافراط طاقت کا مستقر سمجھا جاتا تھا۔

شجاعت اور فلاح عام

جو مسائل یونان کے قدیم ارباب فکر کے پیش نظر تھے ان میں ایک یہ بھی تھا کہ فضیلت کی حیثیت سے شجاعت میں اور اس حیوانی حرص و ہوس میں کیا فرق ہے جو بہ آسانی ناعاقبت اندیشی اور بے محل جرأت بن جا سکتا ہے۔ شجاعت میں اور محض جسمانی طاقت کی فراوانی میں اس واقعہ کی بناء پر بالاتفاق فرق کیا جاتا تھا کہ شجاعت کا اظہار کسی مشترک یا اجتماعی فلاح کی تائید میں ہوتا تھا۔ شجاعت کی ارادی حیثیت کی شہادت اس امر سے ملتی تھی کہ صاحب شجاعت اُس بدی کے مقابلہ میں ثابت قدم رہتا تھا جس کا خطرہ ہوتا تھا۔ شجاعت کی سادہ ترین شکل وطنیت تھی یعنی شجاع آدمی وطن کی محبت میں وطن کی خاطر دشمنوں سے دوچار ہوتے وقت موت کے خطرہ کے مردانہ وار مقابلہ کے لئے تیار ہوتا تھا۔ اخلاق فطرت کی یہی بنیادی وسعت، جس کی بدولت انسان کسی خارجی خیر کے لئے ذاتی ضرر و نقصان کو بھول جاتا ہے، اب تک صحیح میلان طبع کا ایک اساسی پہلو ہے۔

شجاعت دراصل ہر فضلیت کا تنفیذی پہلو ہے۔

جیسا کہ ہمیں معلوم ہو چکا ہے نیک ارادہ کے یہ معنی ہیں کہ پیش نظر مقصد کے حصول کے لئے سعی و کوشش اور جد و جہد کی جائے۔ اگر پیش نظر مقصد نے سرگرم کوشش کے لئے آمادہ نہ کیا تو وہ ایک محض جذبیلا مقصد ہوگا نہ کہ اخلاقی یا عملی۔ لیکن اگر کوشش ہوگی تو ایسے موانع بھی ہونگے جن کے رفع کرنے کی ضرورت ہوگی ایسے عوائق بھی ہونگے جن کا مقابلہ کرنا پڑیگا۔ اس لئے خیر سے دلچسپی کے اخلاص و عمق کا اندازہ اس خطرہ کی مقدار سے ہوگا جس کے باوجود انسان کے قدم کو لغزش نہ ہوگی۔

تنفیذ کے ساتھ دلچسپی کی خصوصیات

شجاعت کی بعض رسمی مرتبین ایسی ہیں جو اس عام تعریف ہی سے نکلتی ہیں، مثلاً شجاعت میں مستعدی اور نشاط اسلئے پایا جاتا ہے کہ شجاع آدمی عام نفع کی خاطر ذاتی نقصانات کو برداشت کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے چونکہ اس کا خیر سے قلبی تعلق مضبوط

اور غیر متزلزل ہوتا ہے اس لئے شجاعت میں وفاداری، جاں نثاری اور استقامت موجود ہوتی ہے۔ تحمل، صبر، استقلال، آخری انجام کو حق بجانب بنانے کے واسطے اپنی روش پر ثابت قدمی یہ اوصاف شجاعت میں اسلئے ہوتے ہیں کہ صاحب شجاعت برائی کا برابر مقابلہ کرتا رہتا ہے، جب ذات فاعل کسی شئے کی یکسر پابند ہو جاتی ہے تو اس سے فیصلہ اور عزم پیدا ہوتا ہے۔ اذعان و مصمم ارادہ اور حقیقی اخلاقی کوشش کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ لیکن یہ تمام امور (جن سے شجاعت کی شدت، استمرار، وسعت اور تمامی معلوم ہوتی ہے) مطلوب اور ذات فاعل سکے پرزور و قوی عینیت کے ایک ہی رخ کے مختلف مظاہر ہیں؛

خیر اور نتیجہ خیزی اخلاق کے اسی پہلو پر کما حقہ زور نہ دینے کی وجہ سے عام طور پر یہ خیال پیدا ہوا کہ اخلاقی خیر کے یہ معنی ہیں کہ انسان عملی حیثیت سے بیکار ہو جائے جب اندرونی میلان اور ظاہری عمل، دلی تمنا اور اس تمنا پر عمل پیرا ارادہ میں تفریق ہو جاتی ہے تو اخلاقی خیر بے ضرری کے مرادف سمجھی جاتی ہے گویا خیر کی تعریف میں جو بہتر سے بہتر بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ خیر یا نیکی بے گناہ اور بے آزار ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں تحصیل مقصد میں مستعدی عین بے احتیاطی اور سفاہت کی شدت احتیاط عین نیکی قرار دی جاتی ہے۔ یہ اسی لا حاصل اخلاقی تعلیم سے اختلاف کا نتیجہ ہے کہ قوت کے استعمال، تحصیل مقصد کے لئے ذرائع کا انتخاب اور ان ذرائع کے مناسب مقصد بنانے کی سعی و کوشش کی تعلیم دی جاتی ہے اور اس قسم کی تعلیم کو قبول کرنے والے ملتے ہیں جیسا کہ نشاۃ ثانیہ کے دور میں اٹلی میں ہوا تھا اور خود ہمارے زمانہ میں ہو رہا ہے۔ (ملاحظہ ہو صفحہ)

اخلاقی شجاعت اور جرأت شجاعت کے مفہوم میں جو نشو و نما جدید زمانہ میں ہوا ہے اور اس عہد کے ساتھ مخصوص ہے وہ ہمیں اخلاقی شجاعت یا جرأت کی اصطلاح میں نظر آتا ہے اخلاقی جرأت کے

یہ معنی ہیں کہ انسان اپنے دشمنوں کے حملہ سے زیادہ اپنے احباب و رفقاء کے عادات و رسوم کا مقابلہ کر کے خیر کی راہ عشق پر ثابت قدم رہے جس شخص میں اخلاقی جراءت پائی جاتی ہے وہ خیر کے کسی نئے خیال کی خاطر اس غیر ہر دلعزیزی کے برداشت کرنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے جو رسم و رواج کی مخالفت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ جسمانی بہادری سے زیادہ اخلاقی بہادری ہے جسے اس زمانہ میں خاص استحسان حاصل ہے۔ توجہ ہی وہ شئے ہے جس پر سارا زور دیا جاتا ہے غالباً اسی نقطہ نظر سے ہم رجائیت و قنوطیت کی براہ راست اخلاقی حیثیت کا اچھی طرح اندازہ کر سکتے ہیں۔ جو شخص اچھائی کی پیروی کرتے وقت دیانت داری کے ساتھ برائیوں کو پیش نظر رکھتا ہے اس پر تقریباً ہمیشہ قنوطیت کا الزام لگایا جاتا ہے۔ اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اسے خراب، ادنی اور پست چیزوں پر غور کرنے میں کلبیت پسندانہ لطف آتا ہے۔ اس سے باصرار یہ فرمائش کی جاتی ہے کہ اسے رجائی بن جانا چاہئے یعنی اسے خود اپنی اور دوسروں کی نظر سے برائی کو اوجھل رکھنا چاہئے۔ اس لحاظ سے رجائیت دلکش خیال آرائی اور حقیقی واقعات سے چشم پوشی کا مجموعہ ہوگی، مگر علی العموم اس طرح کی رجائیت کی تائید میں سب سے زیادہ وہ لوگ شور و غل مچائینگے جن کا مفاد برائی کے نظروں سے مخفی اور اس لئے دور از یاد رہنے میں ہوگا۔ امید و حوصلہ، برائی کے باوجود اچھائی کی فوقیت کا یقین، تمام موانع کے ہوتے ہوئے خیر کے تحقق کا وثوق یہ چیزیں نیکی پر کار بند زندگی کے لئے ضروری ہیں۔ خیر کا نہ ظاہری حواس کو مشاہدہ کرایا جا سکتا ہے اور نہ ذاتی مفاد کے نقطۂ نظر سے حساب لگا کے ثبوت دیا جا سکتا ہے، جو شخص نیکی کو اختیار کرتا ہے اس کے ارادہ کو ایک ایسی شئے کے لئے اصولی جسارت کرنا پڑتی ہے جو نہ نظر آسکتی ہے اور نہ دور اندیشی کے اصول پر اس کا حساب لگایا جا سکتا ہے لیکن ارادہ کی یہ رجائیت، انسان کا یہ تہیہ کہ جہاں تک اس کے امکان میں ہوگا وہ نیکی کے علاوہ اور کسی چیز کو حقیقی شئے تسلیم نہ ہونے دیگا اس خیالی انکار سے

بالکل مختلف ہے جو صورت حال کے حقائق کو ان کی واقعی حالت میں دیکھنا نہیں چاہتا۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک حد تک ذہنی قنوطیت یعنی کمزور پہلوؤں کی تلاش، برائیوں کی جستجو اور ان کا اعتراف، نیکی کے پردہ میں واقعی بدی کے ظہور کو پیش نظر رکھنے پر آمادگی، یہ اس اخلاقی رجائیت کا ضروری جزء ہے جو نیکی کا بول بالا رکھنے کے لئے سرگرمی کے ساتھ کوشش کرنا چاہتی ہے، اگر اس کے علاوہ کوئی اور نقطۂ نظر ہو تو امید اور حوصلہ جو اخلاقی زندگی کی جان ہیں، ان کی حیثیت محض زندہ دلی اور نشاط طبع کی رہجائیگی۔ یہ دوسرا نقطۂ نظر نہ رکھیگا جو نام نہاد نیکی کے لاابالانہ تتبع سے پیدا ہونگی اس لئے یہ بہیمیت کے لگ بھگ آجائیگا اور بہیمیت بھی ایسی جو جذبات پروری میں ڈوبی ہوگی، اور نصب العینیت کے توجہ کش الفاظ کی صرف نمائش کرتی ہوگی۔

ف۳ عدالت

عدالت کے تین معنی

عدالت کا لفظ جب بہت ہی وسیع معنی میں استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد صداقت شعاری، درست کرداری اور راست بازی ہوتی ہے اس مفہوم کے لحاظ سے عدالت اخلاق کا ماحصل ہے۔ یہ نیکی کی ایک قسم نہیں بلکہ عین نیکی ہے۔ عادلانہ فعل ہی واجب العمل فعل ہے۔ کیونکہ عدالت ادائے حقوق کا نام ہے (۲) یہی شئے انصاف پسندی، دادگری، ناطرفداری، دیانت داری کی شکل اختیار کرلیتی ہے (۳) عدالت کے سب سے محدود معنی وہ ہیں جن کی روسے عدالت اور قانون کے ذریعہ سے حقوق کی حمایت یہ دونوں چیزیں ایک ہیں۔ ارسطو کے زمانہ سے (اور اس کے تتبع میں) آخر الذکر عدالت کی دو قسمیں کی جاتی ہیں (۱) توزیعی یہ ہر ایک کو بقدر استحقاق عزت دولت وغیرہ دیتی ہے (۲) اصلاحی یہ مکافات یا تلافی کے ذریعہ سے حدود قانون سے تجاوز

کرنے والوں کے مقابلہ میں قانون کی حمایت کرتی ہے اور یوں قانون کی عظمت کو برقرار رکھتی ہے۔

ان مختلف معانی میں رشتۂ اتحاد

عقلی خیر سے مراد وہ جامع یا مکمل غایت ہے جس میں مختلف خاص خاص اغراض و فوائد بلا تصادم شامل ہوتے ہیں، عادل وہ شخص ہے جو پوری صورت حال کو پیش نظر رکھتا ہے، اسی نقطۂ نظر سے کام کرتا ہے اور کسی خاص موثر کی لیے جار غایت کی وجہ سے گمراہ نہیں ہوتا۔ چونکہ عام اور جامع خیر ہی مشترک اور اجتماعی خیر ہوتی ہے، وہی اشخاص کے کثیر ذاتی فوائد میں تطبیق و اشتراک پیدا کرتی ہے اس لئے عدالت ہی دوسروں کے مقابلہ میں نمایاں طور پر اجتماعی نیکی کہلانے کی مستحق ہو سکتی ہے، اسی کی بدولت معاشرتی اتحاد کے نقطۂ نظر سے افراد میں مناسب نظم قائم رہ سکتا ہے۔

عدالت کو جب انصاف، معقول پسندی، ناطرفداری، دیانت داری کے معنی میں لیا جاتا ہے تو اس کے لحاظ سے اجزا کے مابین صحیح تقسیم کرتے وقت مجموعہ کے خیال کو پیش نظر رکھنا پڑتا ہے۔ منصف مزاج حاکم یا منتظم وہی شخص ہے جو صاحبان معاملہ میں ناجائز امتیاز نہیں کرتا کسی قیمت کو اسی وقت منصفانہ کہا جا سکتا ہے جب اس میں بائع و مشتری دونوں کے حق استفادہ کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص دوسروں کے ساتھ لین دین میں حق سے بال بھر آگے بڑھنا نہیں چاہتا تو واقعی وہ دیانت دار ہے، انصاف پسند لذت کی توقع یا الم کے خوف سے نہ کسی کے نفع کو نامناسب اہمیت دیتا ہے اور نہ اسے نظر انداز کرتا ہے وہ ہر ایک کے بجا اور واقعی استحقاق کے لحاظ سے اپنی توجہ، رعایت، اور تعلق کی تقسیم کرتا ہے۔

عدالت اور ہمدردی یا محبت

عدالت کے متعلق سب سے اہم سوال یہ ہے کہ اسکا محبت اور اثبات جرم و سزا سے کیا تعلق ہے عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ عدالت اپنی کارروائی میں سخت و درشت ہوتی ہے اسلئے رحم کو اگر اس کا قائم مقام نہیں تو ضمیمہ ہونا چاہیئے۔ اس خیال کا اگر وہی مطلب لیا جائے جو الفاظ سے مترشح ہوتا ہے تو اسکے یہ معنی ہیں کہ

عدالت اپنی کارروائی میں انصاف پسند نہیں۔ اس الزام میں اتنی اصلیت ضرور ہے کہ بسا اوقات جس شئے کو عدالت سمجھا جاتا ہے وہ دراصل عدالت نہیں بلکہ اس کا ناقص قائم مقام ہوتی ہے۔ جب قانونی وضع کے اخلاق کا رواج ہو جاتا ہے تو عدالت ایک مقررہ مجرد قانون کے اجرا کا نام رہ جاتا ہے۔ قانون کا اس لئے احترام کیا جاتا ہے کہ وہ قانون ہے۔ قانون کی عظمت اس لئے برقرار رکھی جاتی ہے کہ بس وہ قانون ہے لوگ یہ بھول جاتے ہیں کہ قانون کا یہ مرتبہ، یہ عزت اس لئے ہے کہ اس کی بدولت وہ نظم قایم رہتا ہے جو انسانی سعادت کے حصول کے لئے ضروری ہے، قانون انسانی فلاح کا خادم بننے کے بدلے اس کا زبردستی مخدوم بنجاتا ہے۔ گویا وہ انسان کیلئے نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ انسان اسکے لئے بنایا جاتا ہے۔ اسلئے خواہ مخواہ درشتی پیدا ہوتی ہے جو امور سعادت کے لئے ناگزیر ہیں ان کو یا تو نظر حقارت سے دیکھا جاتا ہے یا غیر متعلق قرار دیا جاتا ہے۔ سیرت کی اصل دلفریبی و رعنائی کو ہٹا کے یکسانی، پیدا کی جاتی ہے جس کی بدولت سیرت کسی یکتا صورت حال کی ضروریات کو پورا کر سکتی ہے۔ ایسے ہی حالات میں یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ عدالت میں رحم کے ذریعہ اعتدال پیدا کرنا چاہئے اور لطف و مہربانی کو قانون کی سختی کا ضمیمہ قرار دینا چاہئے، اس مطالبہ کے یہ معنی ہیں کہ عادلانہ افعال کے تصور میں نظر انداز شدہ انسانی فوائد کو بھی جگہ دینا چاہئے کیونکہ

اجتماعی عدالت ہمارے زمانہ میں چونکہ محبت یا مردم دوستی کو اجتماعی بہبودی کے محرک کی حیثیت سے ترقی ملی ہے اس لئے اجتماعی عدالت کے خیال کو بھی بڑی ترقی ہوئی ہے۔ اخلاق کے نسبتاً قدیم منصوبہ میں یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ عدالت نیکی کی تمام ضروری مقتضیات کو پورا کر سکتی ہے احسان نیکی کی ان صورتوں کا نام تھا جو واجب العمل نہ تھیں۔ اسی لئے احسان صاحب احسان کی مخصوص فضیلت کا سرچشمہ ہوتا تھا۔ اس کے ذریعہ سے انسان وہ فاضل نیکی حاصل کرتا تھا جس سے بدی کی تلافی ہو سکتی تھی۔ لیکن انسانی تعلقات، جمہوری نظامات اور نظم الحیات کی ترقی سے یہ نسبتہً فیاضانہ

احساس پیدا ہوا کہ افراد انسانی میں جو معاشرتی تعلقات فطرتاً پائے جاتے ہیں ان کی رو سے سب کے اغراض ایک ہی جا رخیر کے رشتہ میں منسلک ہیں اس احساس کی بدولت یہ تسلیم کرنا پڑا کہ جن مصائب وشدائد کی وجہ سے بعض کو احسان کرنے (اور یوں اعلیٰ فضیلت حاصل کرنے) کا موقع ملتا ہے وہ دراصل اجتماعی ناانصافیاں ہیں جن کا علاج ممکن ہے، چونکہ مقتضائے انصاف یہ ہے کہ حالات کی اصولی اصلاح کی جائے اس خیال کی گنجائش ہی نہیں کہ ان حالات کے اثرات کی تلافی ان لوگوں کی تبرع آمیز کوششوں سے ہوسکتی ہے جو اخلاقی حیثیت سے دوسروں پر فوقیت رکھتے ہیں۔ اس تغیر سے اس انقلاب کی تشریح ہوتی ہے جو عدالت کے تصور میں پیدا ہوا اور جسکی بدولت عدالت محبت وہمدردی کے دوش بدوش آگئی۔ یہ امر کہ انسانی فطرت کے ساتھ ہر حالت میں انصاف ہونا چاہئے از حد پیچیدہ اور دشوار ہے، اس کا صحیح تصور اور اس کی حقیقی تکمیل صرف وہ شخص کرسکتا ہے جس کی نظر میں انسانی استعدادات وکمالات ہوں اور جس کے دل میں ہمدردی اور محبت ہو۔

تعزیری عدالت میں انقلاب تعزیری عدالت کے تصور میں بھی انقلاب ہو رہا ہے ارسطو نے غلط کاروں کے متعلق انصاف کا جو قاعدہ بیان کیا تھا اس کی حیثیت بے کم وکاست مکافات کی تھی، اس قاعدہ کی رو سے ہر شخص کو بقدر اپنے فعل کے مصیبت برداشت کرنا پڑتی تھی۔ بعد کو جب اس میں یہ خیال شامل ہوا کہ خدا گناہ گاروں کو مجازات کے طور پر عذاب دیگا تو عدالت کے تصور میں تغیر پیدا ہوا، اب اس نے اس عقیدہ کی صورت اختیار کی جس کی رو سے سزا عدالت کی ایک ایسی شکل ہے جس کی بدولت خطا کار کی سزا سے قانون کا برہم شدہ توازن از سرنو قائم کیا جاتا ہے۔ اس عقیدہ کی بنا پر سزا کی غرض وغایت مجازات تھی یعنی فاعل کو اپنے افعال کا بدلہ ملتا تھا، اس میں تو شک نہیں کہ سزا سے مجرم کو تکلیف ہوگی خواہ سزا بیرونی طور پر دیجائے یا اندرونی طور پر، یعنی چاہے

سزا ضمیر کے ہاتھوں ملے یا والدین، یا استاد یا ملکی حکام کے ہاتھوں، لیکن تکلیف کا مقصود بالذات ہونا یا قانون کی ضرر رسیدہ عظمت کا ذریعہ اصلاح ہونا یہ اور بات ہے۔

مقتضائے انصاف یہ ہے کہ انسان کی خطا کار فطرت جس شئے کی مستحق یا سزاوار ہے وہ اسے ملے، لیکن آخر میں اخلاقی فاعل کو باقی رہنا چاہیئے اس بنا پر اسے جو سزا دیجائے اس میں صرف مجازات نہیں بلکہ اصلاح کا پہلو بھی شامل ہونا چاہیئے واقعی ہر خطاکار کو جو واجب، ہو ملنا چاہیئے لیکن اس کا واجب کیا ہے؟ کیا ہم اس کے واجب کا اندازہ صرف ماضی سے کرسکتے ہیں؟ کیا اس کے واجب میں یہ امر شامل نہیں کہ اس کے مستقبل کو پیش نظر رکھا جائے، اس میں نیکی و بدی کے امکانات کو نظر انداز نہ کیا جائے سزا دینے والے اور پانیوالے دونوں کو عدالت کی ضروریات پوری کرنا چاہئیں۔ لیکن اگر سزا کے ذرائع و وسائل کا استعمال اس طرح نہ کیا گیا جس سے خطاکار کو اپنے کردار پر دوبارہ غور اور اپنے میلان طبع کی از سرِ نو تشکیل کا موقع ملتا تو یہ کوتاہی حمایت قانون کے دامن میں پناہ نہ لے سکیگی۔ اس قسم کی کوتاہی اس لئے ہوتی ہے کہ لوگ بے خیالی کے ساتھ رسم و رواج کی پابندی کرتے ہیں۔ وہ کاہلی کے باعث نسبتہً بہتر ذرائع کی جستجو کرنا نہیں چاہتے ان کے جذبات میں دوسروں کے ساتھ ہمدردی کی کمی اور غرور کی آمیزش ہوتی ہے۔ انھیں اسباب جرائم کی فکر لینے کے بدلے موجودہ حالات کو بدستور قائم رکھنا منظور ہوتا ہے۔

ف ۴ حکمت یا احساس ضمیر

جیساکہ ہم بارہا کہہ چکے ہیں ارادی افعال کی جان فہم یا غور و خوض ہے۔ خیر کے ساتھ انسان کو جو پسندیدہ قلبی تعلق ہوتا ہے اس کا اندازہ اخلاص، وفاداری اور دیانت داری سے ہوتا ہے۔ جن عادات سے

سیرت کی ترکیب ہوتی ہے ان میں اخلاقی صورت حال کے متعلق فیصلہ کرنے کی عادت سب سے اہم ہے۔ کیونکہ اسی عادت کی بدولت دوسری عادتوں کی رہنمائی اور از سر نو تشکیل ہو سکتی ہے۔ جب کوئی فعل علانیہ سرزد ہو جاتا ہے تو اس کا واپس لینا غیر ممکن ہوتا ہے۔ اب اس پر فاعل کا اخلاقی اختیار باقی نہیں رہتا۔ اخلاقی زندگی کا مرکز وہ تذبذب والتواء کا وقت ہوتا ہے جب فاعل کی قوت یادآوری اور پیش بینی مختلف اغراض کے متعلق سخت تحقیقات اور سنجیدہ غور و فکر میں صرف ہوتی ہے۔ غور و فکر ہی کے ذریعہ سے عادات خواہ اپنے آغاز و ماضی کے لحاظ سے کتنی ہی اچھی ہوں حال کی ضروریات کے مطابق ہو سکتی ہیں۔ غور و فکر ہی کے ذریعہ سے جو ہیجانات ہنوز اپنے مصرف سے محروم ہیں وہ سعادت کے سائل مراد تک پہنچ سکتے ہیں۔

حکمت و بصیرت پر اہل یونان کا زور

اہل یونان، جن سے طرز عمل کی ماہیت و غایت کے متعلق سنجیدہ تحقیقات کی ابتدا ہوتی ہے، اگر حکمت و بصیرت کو بہترین نیکی اور تمام نیکیوں کا سر چشمہ قرار دیکے ان دونوں اوصاف کی ثنا خوانی کیا کرتے تھے تو یہ امر چنداں باعث تعجب نہیں۔ آجکل بیشک سقراط کے ہمزبان ہو کے یہ کہنا کہ جہل ہی کا نام برائی ہے، انسان دانستہ نہیں بلکہ نادانی سے بری راہ اختیار کرتا ہے، بعید از عقل معلوم ہوگا لیکن اس کا سبب بڑی حد تک یہ ہے کہ ہم علم یا واقفیت کی مختلف اقسام میں جو امتیاز کرتے ہیں وہ نہ اہل یونان کے یہاں موجود تھا اور نہ انھیں اس کی ضرورت تھی، ہمارے پاس ایک بالواسطہ علم ہے جو ہمیں کتب و اخبارات وغیرہ سے حاصل ہوتا ہے اسطرح کی واقفیت ایتھینس کے بہترین دور میں بھی ناپید تھی ان کے نزدیک علم ایک حد تک شخصی چیز تھی یہ اس شئے کے مثل تھی جسے ہم احساس و الیقان، کہتے ہیں گویا یہ قلبی اور پختہ بنیاد اذعان تھا۔ جب ہم علم کا لفظ سنتے ہیں تو ہمارے ذہن میں ایسی چیزوں کے متعلق معلومات کا خیال آتا ہے

جو دوسروں نے دریافت کی ہیں۔ اس لئے علم کو بایں معنی ہم سے نسبتاً دور کا تعلق ہوتا ہے مگر اہل یونان کے علم کی یہ حالت نہ تھی۔ ان کے علم کا ان کی مشترک معاشرتی زندگی سے بالکل براہ راست تعلق تھا ان کی زبان میں علم، فن، فہم اور مہارت کے لئے جو الفاظ مستعمل تھے وہ بشکل ایک دوسرے سے الگ ہوتے تھے ان کے یہاں علم اپنے شہر، اس کی روایات، ادب، تاریخ، رسوم وغیرہ سے واقفیت کا نام تھا۔ ان کی ہیئت کا تعلق انکے شہری مذہب سے تھا انکے جغرافیہ کا انکے شہر کے حالات سے ان کی ریاضی کا ان کے فوجی و ملکی مشاغل سے لیکن ہمارے پاس علم کی ایک ایسی بڑی مقدار موجود ہے جو غیر شخصی ہے، جس کو معاملات زندگی سے بعد ہے، اس لئے ہمارے یہاں علم کی متعدد قسمیں ہیں مثلاً نظری، یا حکیمانہ اور عملی یا اخلاقی۔ ہم کو سقراط کا قول اس لئے بعید از عقل معلوم ہوتا ہے کہ ہم علم کو مذکورہ بالا اقسام میں سے صرف ایک قسم کے لئے استعمال کرتے ہیں لیکن ضمیر و ضمیریت کی بحث میں علم کے وہ معنی ہماری سمجھ میں آتے ہیں جو یونان میں لئے جاتے تھے چنانچہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ضمیر کا عدم احساس حقیقی بدی اور اس کا احساس حقیقی نیکی ہے تو یہ قول ہم کو بعید از عقل نہیں معلوم ہوتا۔

احساس ضمیر یونانی حکمت کو چھوڑ کے جدید ضمیریت کے اختیار کرنے میں نفع بھی ہوا اور نقصان بھی۔ نقصان یہ ہوا کہ اخلاقی اور دوسری نیکیوں میں تفریق کی وجہ سے بصیرت و تفکر کے خیال میں کسی قدر تخفیف پیدا ہو گئی۔ اچھوں اور بروں دونوں میں عقل کا ایک ہی شعبہ ہوتا ہے یعنی شعبہ صحیح نتائج کا از خود ذریعۂ حصول قرار دیا گیا۔ جدید ضمیریت میں ذہنی کمال سے کم اور خوبی کردار سے دلچسپی کا پہلو زیادہ ہے۔ لیکن یونانی حکمت حاصل شدہ بصیرت پر زور دینا چاہتی ہے یہ بصیرت ایک ایسی واقفیت ہے جو پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے، جس کی ضمانت کی جا چکی ہے، جس میں تغیر کی گنجائش نہیں اس کے برعکس ضمیریت اس ارادی رویہ پر توجہ کو مرکوز

رکھنا چاہتی ہے جس کو خوبی کے انکشاف سے دلچسپی ہوتی ہے یہ امر نیکی کی حیثیت سے حکمت کے مفہوم میں اصولی تغیر پر دلالت کرتا ہے۔ قدیم معنی کے لحاظ سے حکمت ایک ایسی شئے ہے جو حاصل ہوتی ہے، جو انسان کے قبضہ میں آتی ہے۔ جدید معنی کی رو سے اس کا تعلق قبضہ سے نہیں بلکہ سرگرم خواہش، کوشش اور تتبع سے ہے۔ علم کا حصول فطری دماغی قوی، باطنیانہ غور وفکر کے مواقع، اور ہر طرح کے بیرونی حالات کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ قبضہ کا تعلق طبقہ کے خیال سے ہے یہ جماعت کو دو طبقوں میں تقسیم کرتا ہے۔ ایک عوام دوسرا خواص۔ عوام کی رہنمائی چونکہ مذکورۂ بالا مفروضہ کی بنا پر حاصل شدہ اخلاقی علم کے ذریعہ سے ہونا چاہیئے اسواسطے ان کی کردار کی اس حکمت کے ذریعہ سے انضباط کی ضرورت پیدا ہوتی ہے جو خواص کے قبضہ میں ہے لیکن جب اخلاق کے نقطۂ نظر سے اہم شئے دریافت خیر کی خواہش و کوشش قرار پاتی ہے تو دماغی قوی اور علمیت کے اختلاف مراتب کے باوجود سب ایک سطح پر آجاتے ہیں۔ غرض نیکی کے بنیادی و اصولی پہلو کی حیثیت سے اخلاقی علم خیر کے ساتھ اس دلچسپی کی تکمیل کا نام ہے جو دریافت خیر کے لئے عملی کوشش کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ چونکہ علم کے لئے دو قسم کے موثروں کی ضرورت ہوتی ہے ایک بلا واسطہ دوسرا بالواسطہ اسواسطے ضمیریت کے لئے تفکر اور حساسیت دونوں کی ضرورت ہوگی۔

(۲) اخلاقی حساسیت اگر انسان اس قدر و قیمت کی موجودگی سے براہ راست واقف نہیں جو اس کے گرد و پیش کی اشیاء و اشخاص میں پائی جاتی ہیں اور جن کے دوام و حصول کی ضرورت ہے تو ایسا شخص سخت، سنگدل، و قسی القلب ہے۔ "نازک" کا مصداق وہی ضمیر ہے جو نیکی و بدی کی موجودگی سے فوراً متاثر ہوتا ہے۔ سقراط کا یہ قول تھا کہ بدی کی اصل جہالت ہے اس مقولہ کا آج کل کے زمانہ میں جواب اگر ہو سکتا ہے تو یہ کہ اخلاقی بے تاثری و بے حسی، اخلاقی امتیازات سے

لیے اعتنائی ہی مرض سب سے زیادہ لاعلاج ہے۔ جسے اخلاق کا خیال ہے، چاہے اس خیال کا طریقہ غلط ہو، اس کے اندر ایک ایسا چشمہ موجود ہے جس کا جاری ہونا ممکن ہے لیکن جسے پرواہی نہیں اس کی اصلاح و ترقی کا کوئی ذریعہ ہو سکتا ہے ؟

(۲) تفکر

نیکی و بدی کے عناصر سے اس طرح کا فوری و غیر متفکرانہ تاثر اخلاقی حکمت کا سہارا تو ہوگا لیکن اس سہارے کے پس پشت جو سیرت ہوگی اس میں تفکر و سنجیدگی ہونا چاہیے انسان کتنا ہی اخلاقی حیثیت سے ذکی الحس ہو لیکن وہ سکون طبع اور جمعیت خاطر کے ساتھ غور و فکر سے یک قلم دست بردار نہیں ہو سکتا۔ علیٰ ہذا اس کے وجدانی فیصلے بڑی حد تک سابق غور و فکر کے اندوختہ نتائج ہوتے ہیں پھر ارادی فعل فہمیدہ ہوتا ہے یعنی اس میں کسی غایت تک رسائی یا بعض نتائج کے حصول کا خیال شامل ہوتا ہے۔ اس طرح کی غایات اس لحاظ سے تو خیالی ہوتی ہیں کہ وہ حس کے بجائے خیال کے پیش نظر ہوتی ہیں۔ لیکن مخصوص غایات چونکہ محدود ہوتی ہیں اس لیے ان پر خیالی یعنی نصب العین کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ غور و فکر کی عادت جب ترقی پا جاتی ہے تو فاعل کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کی مخصوص غایات کی قدر و قیمت محدود نہیں بلکہ اس کا دائرہ زیر غور معاملات سے بہت زیادہ وسیع ہے اور یہ وسعت اتنی ہے کہ بالفعل اس کا اندازہ بالیقین نہیں ہو سکتا ممکن ہے کسی مہربانی کے سلوک سے صرف یہی ایک نتیجہ نہ نکلے کہ موجودہ تکلیف رفع ہو، بلکہ جس شخص کے ساتھ یہ سلوک کیا گیا ہے اس کی پوری زندگی میں تغیر پیدا ہو جائے یا خود فاعل کی دلچسپی و توجہ کا رخ اصولاً بدل جائے۔ ہر اخلاقی فعل کے نسبتہً زیادہ وسیع و دوررس فوائد ان فوائد کے ماوراء ہوتے ہیں جو دیدہ و دانستہ فاعل کے پیش نظر ہوتے ہیں، انسان کو ہمیشہ کسی نہ کسی متعین شے کو اپنا مطمح نظر تو بنانا پڑتا ہے لیکن وہ جب آخری اور دوررس نتائج کے اس دائرہ اثر سے باخبر ہو جاتا ہے تو اس کے زیر غور فعل کے

مفہوم میں عمق و وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ افعال بظاہر تو عارضی و اتفاقی
ہوتے ہیں لیکن ان کی اہمیت دائمی اور وسعت پذیر ہوتی ہے۔ فعل
انجام پانے کے بعد خود تو رفت و گزشت ہو جاتا ہے مگر اسکی اہمیت اس اضافہ اہمیت کی شکل
میں باقی رہتی ہے جو مزید نشو و نما کو حاصل ہوتا ہے، جس مفہوم کے لحاظ سے
نصب العین کے خیال میں زندگی بسر کرنا مفید ہے اس کا ما حصل یہ ہے
کہ انسان اپنے افعال کے عمیق تر معنی کے اعتراف کی حالت میں زندگی بسر
کرتا رہے ہمارے نصب العین، ہمارے اوضاع فضیلت درحقیقت وہ
مختلف طریقے ہیں جن کے ذریعہ سے ہم اپنے اعیان افعال کے دور رس
اور دائم الوسعت فوائد کا نقشہ اپنی نظر کے سامنے کھینچتے ہیں خیر کے ہر
حصول سے بجا افعال کے بے پایاں نفع کے احساس میں زندگی و عمق
پیدا ہوتا ہے جب ہمیں خیر کے حصول میں کامیابی ہوتی ہے تو اس
سے زندگی کی ممکن الحصول بھلائیوں کے متعلق ہمارے احساس میں عمق
پیدا ہوتا ہے اور یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہمیں نسبتہً زیادہ عمیق اور فہمیدہ طریقہ
پر اپنی زندگی بسر کرنا چاہئے نصب العین کوئی ایسی منزل مقصود نہیں جو دور دست
اور ہمہ گیر ہو، وہ کوئی ایسی خیر اعلیٰ نہیں جس کے لحاظ سے بقیہ چیزیں محض
ذریعۂ حصول ہوں۔ وہ کوئی ایسی شئے نہیں ہیں جن کا مقابلہ کسی واقعی صورت
حال کی براہ راست مقامی اور مخصوص کیفیت سے کیا جائے اور یوں واقعی صورت حال کو غیر اہم سمجھ کے
ناقدری کی نظر سے دیکھا جائے اسکے برعکس نصب العین اس امر کے اذعان کا نام ہے
کہ ہر مخصوص صورت حال ایک آخری خیر پر مشتمل ہوتی ہے اسمیں ایک ایسی اہمیت پائی جاتی
ہے جو یکتا اور بے پایاں ہوتی ہے ہر ایک صورت حال میں نشو و نما
کے جو امکانات موجود ہوتے ہیں اگر ان کو سنجیدگی کے ساتھ تسلیم کرنے
کے علاوہ کسی اور شئے کو نصب العین قرار دیا گیا تو ہماری کوشش کے
ثمرہ میں اگر محض الفاظ نہیں تو خیالی باتیں ملینگی اس کے ساتھ ہی ہماری
قوت کا رخ اس صورت حال کی طرف سے پھر جائیگا جو توجہ اور محبت
کے متمم التفات کی حاجتمند اور اس کے خیر مقدم کے لئے آمادہ ہوتی ہے۔

تفکر اور ترقی

جو فوائد متعین طور پر فاعل کے پیش نظر ہوتے ہیں یا متعین طور پر اسے حاصل ہوتے ہیں ان سے وسیع تر فوائد کا احساس فاعل کو برابر اس امر سے آگاہ کرتا ہے کہ اسے اپنی کامیابی پر قانع نہ ہونا چاہیئے۔ احساس ضمیر یوماً فیوماً اس دلچسپی کی صورت اختیار کرتا جاتا ہے جو انسان کو ترقی، تقدم، اور پیش رفت سے ہوتی ہے۔ حساسیت کی حیثیت سے ضمیریت اپنا دارمدار حاصل شدہ تشفی یا اس تشفی کے درجہ اور کیفیت کے صحیح اندازہ پر رکھ سکتی ہے، لیکن تفکر کی حیثیت سے ضمیریت کو ہمیشہ بہتر کی تلاش میں رہنا پڑیگا جو شخص اچھا ہوتا ہے وہ اپنے افعال کو پیش نظر معیار سے جانچنے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ خود اس معیار پر نظر ثانی کی فکر میں رہتا ہے، نصب العین چونکہ خاص افعال کی روز افزوں قدر و قیمت کا نام ہے اس لئے وہ ناقابل تحدید ہے۔ اس احساس کی بدولت انسان کو اس معیار سے تشفی نہیں ہونے پاتی جو ایک مقررہ دستور العمل کی صورت اختیار کر لیتا ہے، کیونکہ اس کے مقررہ دستور العمل بنجانے سے اس میں اصطلاحی حیثیت پیدا ہو جاتی ہے حالانکہ خیر کا بقا صرف ایسی فضیلت کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے جو وسعت پذیر ہوتی ہے ؎

تفکر کیلئے شجاعت و محبت کی ضرورت

اس باب کے آخر میں ہم اس امر کو ایک دفعہ پھر بیان کر سکتے ہیں، جس کا ذکر ہم ابھی کر چکے ہیں یعنی حقیقی اخلاقی علم کے لئے محبت، پختہ ارادہ اور فہم کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم خود اپنے امکانات اور دوسروں کی زندگی کے گوناگوں فوائد کا اگر اندازہ کر سکتے ہیں تو ایسے ہی محبت آمیز جذبات کی مدد سے جو قوی ہوتے ہیں۔ جس قدر محبت کا دائرہ تنگ ہوگا، جس قدر انانیت دست اندازی کریگی اسی قدر خیر کے دیکھنے سے نظر محروم رہیگی۔ جو شخص اپنے ان افعال کی تائید میں "نیک نیتی" کا عذر پیش کرتا ہے جن سے دوسروں کو نقصان پہنچتا ہے، وہ عموماً ایسا شخص ہوتا ہے جس کی قوت ادراک کو فکر ذات میں انہماک سے نقصان پہنچ چکا ہے۔ جس قدر لوگوں کے ساتھ میل جول

میں وسعت پیدا ہوتی ہے، اور دوسروں کے ساتھ ہمدردانہ شناسائی میں عمق پیدا ہوتا ہے اسی قدر اس بصیرت میں ترقی ہوتی ہے جس کی بدولت انسان خیر کو دیکھتا ہے۔ ہمارے طرز عمل سے جو نقصانات دوسروں کو پہنچتے ہیں ان کے تصور سے جب تک ہم اس لئے گریز کرتے رہینگے کہ اس کے باعث ہمیں اپنے عادات اور اپنی روش میں تغیر کی تکلیف وہ کوشش کرنا پڑیگی اس وقت تک وہ تنگ دلی، وہ اخلاقی بصیرت کا نقص بدستور باقی رہیگا جو معمولاً ہم میں پایا جاتا ہے ؎

(٭)

حصۂ سوم

باب (۲۰)

اجتماعی تنظیم اور افراد

اس حصہ اور باب کا مقصد

تاریخ اخلاق کے پڑھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی دنیا میں ایک ایسی تحریک جاری ہے جسکے دو پہلو ہیں ایک اس فہم و جذبہ پر روز افزوں زور دیتا ہے جس کا افراد سے تعلق ہے جب اخلاق میں پابندی رسم کے بجائے غور و فکر سے کام لیا جاتا ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ افراد کو یہ حکم نہیں دیا جاتا کہ "تم وہی کرو جو تمھارے اعزہ، تمھارا طبقہ، یا تمھارا شہر کرتا ہے" بلکہ ان سے یہ فرمائش کی جاتی ہے کہ تم اپنے اندر فکر و خواہش کے سلسلہ میں بعض خاص عادتیں پیدا کرو۔ دوسرا پہلو ان مقاصد و غایات کی اجتماعی حیثیت پر روز افزوں زور دیتا ہے، جن کو ترجیح دینا افراد کے لئے اخلاقی نقطۂ نظر سے ضروری ہے فاعل کو یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ میرا ذاتی رویہ میرے افعال کے حسن و قبح کیلئے اہم ہے مگر اس کے ساتھ ہی اسے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کوئی رویہ بجائے خود صحیح نہیں، کوئی ایسا رویہ نہیں جسے اجتماعی فوائد کے معیار سے جانچنے کی ضرورت نہ ہو۔ اخلاق کی تاریخ سے جو سبق حاصل ہوتا ہے وہی ان کی نظری تشکیل ہے

حاصل ہوتا ہے، چنانچہ ہمیں تحلیل کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی حیثیت کا مستقر فاعل کے وہ رجحانات ہیں جن کا وہ خوگر ہو چکا ہے۔ علیٰ ہذا اس اخلاقی حیثیت کا مایۂ خمیر مذکورۂ بالا معتاد رجحانات کا وہ میلان ہے جس کا اجتماعی نقطۂ نظر سے مشترک یا قابل اشتراک قیمتوں کے حصول (یا عدم حصول) پر اثر پڑتا ہے۔ اس نشو و نما کی تاریخ مختصراً ہم نے حصۂ اول میں بیان کی تھی اور نظری تحلیل اجمالاً حصہ دوم میں کی تھی اب اس آخری حصہ میں ہم اخلاق کے ان پہلوؤں پر ایک نظر ڈالنا چاہتے ہیں جو نمایاں طور پر اجتماعی ہیں۔ اس سلسلہ میں ہم اس امر پر غور کرینگے کہ اجتماعی نظامات وغیرہ میلانات سے افراد کے افعال میں قدر و قیمت کیسے پیدا ہوتی ہے خواہشات و اغراض کی تشکیل و استعمال کے شرائط کیونکر عائد ہوتے ہیں، وہ مسائل کس طرح پیدا ہوتے ہیں جن کا حل فی زماننا اخلاقی زندگی کے لئے ازبس ضروری ہے، لیکن سب سے پہلے ہم ایک عام سوال یعنے اجتماعی نظام اور انفرادی زندگی کے باہمی تعلق پر بحث کرتے ہیں۔

فا اجتماعی نظامات کے واسطہ سے فردیت کا نشو و نما

اگر ایک نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اخلاق کے تاریخی نشو و نما سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ افراد کے قوی اجتماعی ضبط کے سخت گیر پنجہ سے برابر آزاد ہوتے رہتے ہیں سر جان لبوبک کا قول ہے کہ "کوئی وحشی آزاد نہیں۔ دنیا بھر میں اس کی روزانہ زندگی کا انضباط (قوانین کی طرح واجب العمل) رسوم، نرالے نواہی اور انوکھے حقوق کے ایک ایسے مجموعہ کے ذریعہ ہوتا ہے جو پیچیدہ اور بظاہر بہت ہی تکلیف دہ ہوتا ہے"۔ لیکن دوسرے نقطۂ نظر سے ایک قسم کے اجتماعی نظام سے آزاد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ انسان دوسرے قسم کے اجتماعی نظام میں داخل ہوتا ہے۔ وہ ایک مختصر سے متعین اجتماعی گروہ سے الگ تو ہوتا ہے لیکن اس لئے کہ ایک وسیع تر

اور ترقی کن جماعت کا رکن بن سکے۔ خیال، خواہش اور ابتدا کرنے کے لحاظ سے انفرادی قوت کی آزادی کی تاریخ بحیثیت مجموعی نسبتاً وسیع و پیچیدہ اجتماعی تنظیمات کی تشکیل کی تاریخ ہے۔ جو تحریکیں شیرازۂ جماعت کی برہمی کا ذریعہ معلوم ہوتی ہیں انھی پر جب سابق تجربات کی روشنی میں غور کیا جاتا ہے تو یہ نظر آتا ہے کہ ان کا شمار ایک ایسے جدید اجتماعی نظم کے اسباب میں ہے جس سے گو افراد کو نسبتاً زیادہ آزادیٔ عمل حاصل ہوتی ہے لیکن با ایں ہمہ اس سے اجتماعی زمرہ بندیوں کی تعداد میں اضافہ اور اجتماعی شیرازہ بندیوں کے عمق میں ترقی ہوتی ہے۔

تاریخی نشو و نما کے اس پہلو کو ہاب ہاوس نے مندرجۂ ذیل الفاظ میں اجمالاً خوب بیان کیا ہے۔ یہ الفاظ اس بالاستیعاب بحث کا خلاصہ ہے جس میں ہاب ہاوس نے قانون، انصاف، خاندان، خاندان میں عورتوں اور بچوں کی حیثیت، مختلف جماعتوں اور طبقوں کے باہمی تعلقات، کے تاریخی نشو و نما پر ایک عام نظر ڈالی ہے۔

"اجتماعی نظامات کے تنوع اور تاریخی تغیر کے مد و جزر کے اندر بالآخر ایک ایسی دوگانہ تحریک کا سراغ لگانا ممکن ہے جو تمدن قانون و رواج کی ادنیٰ سطح سے اعلیٰ سطح کی طرف ترقی کا پتہ دیتی ہے۔ ایک طرف تو اجتماعی نظم کی توسیع و تقویت ہوتی ہے۔ ... جس سے افراد انسانی پر اجتماعی بندش کی گرفت اور بھی بڑھ جاتی ہے جیسا کہ ہم نے بارہا دیکھا ہے، جن تغیرات سے اجتماعی عمارت کا استحکام ہوتا ہے ان سے ایسے حقوق میں کمی آسکتی ہے جو افراد یا افراد کے بڑے طبقات کو حاصل ہوتے ہیں۔ اس حیثیت سے آزادی اور نظم میں تقابل ہوتا ہے، لیکن یہ تقابل اصلی نہیں۔ افراد کو شروع سے اپنے حقوق کے برقرار رکھنے میں اجتماعی طاقتوں پر اعتماد کرنا پڑتا ہے اور اجتماعی تنظیم کی اعلیٰ شکلوں میں تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ آزادی اور نظم دونوں پھر آکے یکجا ہوتے ہیں۔ ... بہترین منظم جماعت وہ ہے جو اپنے ارکان کو اپنے قویٰ کے بہترین استعمال

کا موقع دیتی ہے اور انسانی فطرت میں بہترین، وہ شئے ہے جو جماعت کے توافق و ترقی کا باعث ہوتی ہے...... جدید قانون کی طرح جدید اخلاقیات کا مرکز بھی ذمہ دار شخص ہے خواہ وہ مرد ہو یا عورت، جہاں تک رسم و قانون کا تعلق ہے اسے اپنی زندگی پر اختیار حاصل ہے...... شخصی حقوق کے کامل تر اعتراف سے انسان کی اجتماعی فطرت میں نہ فرائض کے لحاظ سے کمی ہوتی ہے اور نہ ضروریات کے لحاظ سے۔ فرق اتنا ہے کہ انسانی فرائض و حقوق کا جس حد تک اس حیثیت سے تصور کیا جاتا ہے کہ وہ انسان کے من حیث الانسان فرائض و حقوق ہیں اس حد تک وہ عالمگیر ہوتے ہیں اسی لئے ان کی فکر کسی خاص گروہ کے بدلہ پوری جماعت کے ذمہ ہوتی ہے"۔

اس بیان کا مقابلہ گرین اور الیگزنڈر کے اقوال سے کیا جا سکتا ہے گرین کے بقول اخلاقی ترقی کے یہ معنی ہیں کہ ایسے اشخاص کا دائرہ وسیع ہو جن کا مشترک فائدہ پیش نظر ہو علیٰ ہذا افراد کی اجتماعی دلچسپی یعنی "وہ ہر شخص کے اس مستقل رجحان" میں شدت پیدا ہو کہ "وہ میں خود اپنی ذات اور دوسروں کی شکل میں انسانیت کا بہتر سے بہتر اور زیادہ سے زیادہ استعمال کروں"، الیگزنڈر کے نزدیک اخلاقی نشو و نما کے اصول قانون تفریق اور قانون استیعاب ہیں۔ قانون تفریق سے یہ مراد ہے کہ مزید شائستگی کی بدولت افراد کے قویٰ میں تنوع، اختصاص، اور تباین پیدا ہو۔ قانون استیعاب کے یہ معنی ہیں کہ اجتماعی زمرہ کے دائرۂ عمل اور حلقۂ ارکان میں مسلسل اور یکساں توسیع ہوتی رہے اور ان طریقوں کی پیچیدگی میں اضافہ ہو جائے جن سے باہم میل جول پیدا ہوتا ہے۔

اجتماعی زندگی اور انفرادی قویٰ

اجتماعی زندگی کے حدود میں جس قدر وسعت پیدا ہوتی ہے اسی قدر ان محرکات کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے جن کی بدولت افراد کے قویٰ رونما ہوتے ہیں اجتماعی سرگرمیوں کے تنوع سے ابتدا کرنے اور کوشش کے مواقع میں کثرت پیدا ہوتی ہے

اگر اجتماعی زندگی محدود و ناقص ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ ان سرگرمیوں کا دائرہ تنگ ہے جن میں انسان مشغول ہو سکتا ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ اسے غور و خوض اور انتخاب سے کام لینے کا موقع نہ ملیگا اور یہی وہ چیزیں ہیں جن کے بغیر انسان کی سیرت پختگی اور نشو و نما سے محروم رہتی ہے۔ مختصراً اس کے یہ معنی ہیں کہ انسان کی شخصیت محدود رہیگی۔ لیکن اس کے برعکس اگر جماعت میں تنوع اور وسعت پائی جاتی ہے تو اس کی بدولت ان قویٰ کو آزادی حاصل ہو جاتی ہے جو اس طرح کی جماعت کے بغیر خوابیدہ اور مستور رہتی ہیں مگر اس کے ساتھ ہی اس جماعت کا یہ مطالبہ بھی ہوتا ہے کہ ان قویٰ کا اس طرح استعمال کیا جائے جس سے اس کے مفاد کو نقصان نہ پہنچے جس جماعت کا دائرہ وسیع اور نظام پیچیدہ ہوگا اگر اس کے ارکان کی سرگرمیوں میں بحیثیت مجموعی باہم توافق نہ ہوا تو اس کا انجام بدنظمی و برہمی ہوگا عمل کی دنیا ایک ایسی دنیا ہے جس کا ایک سرا افراد اور دوسرا انسانیت ہے انھی دونوں سروں کے بیچ میں وہ تمام مشترک انتظامات پائے جاتے ہیں جن کا دائرۂ عمل بلحاظ وسعت مختلف ہوتا ہے جیسے خاندان، مدرسے تفریح خانے، احباب کے حلقے، چیزوں کے بنانے اور مختلف مقامات پر روانہ کرلنے، ان کے جمع کرلنے اور لوگوں کے پاس بھیجنے کیلئے تنظیمیں، سیاسی سرگرمیاں جن کا انتظام، حلقہ، گاؤں، قصبہ، شہر، ملک، سلطنت یا قوم کے ہاتھ میں ہوتا ہے اب اگر ان نظامات اور مشترک سرگرمیوں کے باہمی تعلقات میں تطابق نہ ہوا تو اس کے یہ معنی ہیں کہ افراد کے باہمی تعلقات میں تصادم اور نقصان واقع ہوگا اور یوں جن قویٰ سے افراد مرکب ہوتے ہیں ان میں نقص، تقسیم اور کجی پیدا ہوگی، لیکن اگر جماعت کے افراد نے توافق آمیز تعامل سے کام لیا تو اس سے ہر فرد کو مکمل تر زندگی اور خیال و عمل کی بیشتر آزادی حاصل ہوگی۔

نظم اور قانون عمل کی دنیا کو جب اس حیثیت سے دیکھا جاتا ہے کہ اس میں منظم سرگرمیاں باضابطہ جاری رہتی ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ

کہ اس کے اندر ایک جمہوری یا عام نظم و اقتدار موجود ہے، اس کے طرق عمل متعین ہیں، یہ مقررہ قوانین کی پابندی ہے۔ تنظیم یافتہ نظامات خواہ نسبتہً دائمی ہوں یا نسبتہً عارضی اور ان نظامات کے با اصول قواعد، یہ چیزیں اتفاقی انفرادی سرگرمی سے مقدم نہیں کیونکہ انفرادی سرگرمی ان کا جز ہے لیکن اگر ہر فرد کی جداگانہ اور انفرادی حیثیت کو پیش نظر رکھا جائے تو ایک ایسا حقیقی اور اہم مفہوم موجود ہوتا ہے جس کے لحاظ سے نظامات کو انفرادی سرگرمی پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔ بچہ اس دنیا میں قدم رکھتا ہے تو وہ ایک ایسے گھرانے میں آتا ہے جو پہلے سے موجود ہوتا ہے، جس کے عقائد و عادات کی تشکیل ہو چکتی ہے اور گو یہ عادات و عقائد اتنے سخت نہیں ہوتے کہ ان کی از سر نو توفیق ناممکن ہو تاہم ان میں ایک نظم موجود ہوتا ہے۔ وہ بڑا ہوتا ہے تو مدرسہ جاتا ہے لیکن مدرسہ کے بھی طریق عمل اور اغراض متعین ہوتے ہیں، رفتہ رفتہ وہ تجارتی، شہری یا سیاسی تنظیمات کا رکن بنتا ہے مگر یہاں بھی اسے مقررہ اصول کار اور مقررہ مقاصد سے سابقہ پڑتا ہے، بلکہ سچ یہ ہے کہ اس سے پہلے پرداز کردار جو قائم ہو چکتے ہیں انھی میں شرکت سے وہ اپنے قویٰ کا ادراک، ان کی قدر و قیمت کا اندازہ اور ان کے امکانات کا احساس کرتا ہے اور اپنے اندر ایسی جسمانی و دماغی عادتیں پیدا کرتا ہے جو منتظم اور منضبط ہوتی ہیں۔ اسے اپنی زندگی کا مفاد اور اس کے اصول، اپنے قلب کی تشفی، اپنے استنادہ کے معیار، یہی چیزیں حاصل ہوتی ہیں مگر اس طرح کہ وہ اشخاص کے ایک اجتماعی زمرہ کا رکن بنجاتا ہے اور اس زمرہ کے بقاء و توسیع میں اپنے حسب حیثیت حصہ لیتا ہے۔

اجتماعی اور اخلاقی

رسوم کی پابند جماعت میں کسی کو یہ خیال بھی نہیں آتا کہ اخلاقی یعنی جو انسان کو کرنا چاہیئے اور اجتماعی یعنی جو لوگ کرتے ہیں ان دونوں میں کوئی فرق ہے۔ جو اصول اجتماعی حیثیت سے قایم ہو جاتا ہے، وہی اخلاقی حیثیت سے صحیح سمجھا جاتا ہے، لیکن جب اخلاق میں غور و فکر سے کام لیا جاتا ہے تو جیسا ہمیں پہلے معلوم

ہو چکا ہے اس امتیاز کی ابتدا ہوتی ہے۔ جس شخص میں غور و فکر کا مادہ ہوتا ہے
اسے بعض ایسے نظامات و عادات سے اختلاف پیدا ہوتا ہے جو اس کے
اجتماعی ماحول میں موجود ہوتے ہیں۔ اس کے دل میں بعض ایسے خیالات
آتے ہیں جو اجتماعی عادات کے قالب میں موجود نہیں ہوتے بلکہ خود اس کے
طبع زاد ہوتے ہیں۔ لیکن وہ یہ سمجھتا ہے کہ میرے ان خیالات میں گردوپیش
کے خیالات کی بہ نسبت اخلاق کا پہلو زیادہ ہے۔ رسم سے اس طرح کا
اختلاف، نئے خیالات کا اس طرح قائم ہونا جماعت کی ترقی کے لیئے ضروری
ہے مگر بدقسمتی سے یہ امر اکثر نظر انداز ہو جاتا ہے کہ اس طرح کا اخلاق جو نمایاں
طور پر شخصی ہوتا ہے، جو مقررہ رواج کی مخالفت کرتا ہے اور جو اس بنا پر
سر دست انفرادی کوشش وابتدا کا مرہون منت ہوتا ہے جماعت کی از سر نو
ترتیب کا محض وسیلہ ہوتا ہے۔ اس طرح کے اخلاق کو جس نظر سے دیکھا جاتا
ہے اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ یہ کوئی مقصود بالذات شئے ہے، یہ کوئی ایسی
چیز ہے جو اس اخلاق سے برتر ہے جو اجتماعی قالب میں نظر آتا ہے یا نظر
آسکتا ہے۔ اس خیال کا ایک زمانہ میں یہ نتیجہ نکلا کہ لوگوں نے اجتماعی معاملات
سے دست کش ہوکے ذاتی خیر کے حصول کے لیئے گوشہ نشینی اختیار کرلی۔
دوسرے زمانہ میں یہ ثمرہ ہوا کہ رواقیہ اور کلبیہ نے سیاسی امور سے
بے اعتنائی شروع کردی (دیوں۔م۔) قرنوں تک اس اخلاق کا دور
دورہ رہا جس کا تعلق آخرت سے تھا۔ اس اُخروی اخلاق، کی رو سے
حقیقی خیر اگر حاصل ہو سکتی تھی تو ایک دوسرے قسم کی زندگی اور ایک دوسرے
قسم کی دنیا میں۔ چونکہ لوگوں کو اس امر کا یقین تھا کہ حقیقی خیر کا حصول صرف
اُخروی زندگی میں ہو سکتا ہے اس لیئے وہ دنیاوی زندگی کے اجتماعی حالات
سے ایک حد تک غافل رہے اور انھیں نظر حقارت سے دیکھتے تھے۔ ان
کے نزدیک اجتماعی معاملات زیادہ سے زیادہ دنیاوی تھے لیکن اس
حیثیت سے بھی وہ انسان کی خود اپنی روحانی و ابدی نجات کے مقابلہ میں
ہیچ تھے۔ نشاۃ ثانیہ اور پروٹسٹنٹ فرقہ کے ظہور کے بعد بھی یہ خیال

مختلف شکلوں میں نمودار ہوتا رہا۔ لذتیہ اجتماعی انتظامات کی عظیم الشان اہمیت کا اعتراف تو کرتے تھے لیکن ان کے نزدیک اس اہمیت کا راز اس واقعہ میں مضمر تھا کہ اجتماعی انتظامات کا افراد کی ذاتی لذت کے حصول یا عدم حصول پر اثر پڑتا ہے ماورائیہ (مثلاً کانٹ) کا یہ دعویٰ تھا کہ اخلاق کا تعلق چونکہ داخلی محرک سے ہے یا بالفاظ دیگر اخلاقی قانون کے متعلق شخصی رویہ سے ہوتا ہے اس لئے اجتماعی حالات کی نوعیت یکسر خارجی ہوگی۔ نیکی و بدی کا وجود تمامتر خود انسان کے ارادہ کے اندر ہوتا ہے۔ اجتماعی نظامات اخلاقی مقاصد کے اجرا میں معین یا اس سے مانع ہو سکتے ہیں، لیکن انھیں اخلاقی مقصد یا نیک ارادہ کے آغاز اور نشو و نما سے کوئی سروکار نہیں ہوتا اس لئے خود وہ اخلاقی اہمیت سے معرا ہوتے ہیں۔ یوں کانٹ نے ایک واضح اور متعین حد فاصل اخلاقیت اور قانونیت میں قائم کی تھی جن میں سے اول الذکر کا تعلق صرف انسان کے باطنی شعور سے تھا اور آخر الذکر کا تعلق ظاہری طرز عمل کے اجتماعی و سیاسی حالات سے۔ اس بناء پر گو اجتماعی نظامات و قوانین سے انسان کے ظاہری افعال کا انضباط ممکن ہے لیکن جہاں تک خارجی پابندی کا تعلق ہے اس کے کردار کی حیثیت قانونی ہوگی۔ محرکات ہی سے طرز عمل کی اخلاقی حیثیت کی تعین ہوتی ہے مگر ان محرکات کا انضباط بلکہ انھیں ہاتھ بھی لگانا قانون کے دست رس سے باہر ہے۔

یہی وہ اخلاقی فعل کی دو باہم غیر متعلق یعنی باطنی (یا شخصی) اور ظاہری (یا اجتماعی) موثرات میں تقسیم ہے جس کی غلطی کو واضح کرنے کے لئے ہم لذتیت اور افادیت پر تنقید کر چکے ہیں لیکن یہاں ہم اس تنقید کا اعادہ نہ کرینگے البتہ ہم اس قدر یاد دلا سکتے ہیں کہ جب کانٹ ایک ایسے عالم غایات کی ترقی پر اصرار کرتا ہے جس میں ہر شخص کو مقصود بالذات سمجھنا چاہئے تو وہ اخلاقی انفرادیت کے متعلق اپنے قائم کردہ نظریہ کی حدود سے متجاوز ہو جاتا ہے علیٰ ہذا ہم یہ بھی یاد دلا سکتے ہیں کہ مابعد کے افادئین (مثلاً

لیسلی اسٹیفن، بین، اسپنسر، اس امر پر مصر ہیں کہ اجتماعی نظامات سے اخلاق کی تعلیم حاصل ہوتی ہے اور افراد میں بعض دلچسپیوں اور عادتوں کی تشکیل کے نقطۂ نظر سے یہ نظامات اہم ہوتے ہیں۔ یوں اجتماعی نظامات کی حیثیت صرف ایسے ذرائع کی نہیں رہتی جن کی بدولت شخصی خوبی حاصل ہوتی ہے بلکہ وہ ایک ایسی فردیت کے نشو و نما کے ضروری شرائط و اسباب بنجاتے جسے اپنی نوعیت اور اپنی خیر کا معقول و صحیح تصور کرنا چاہئے۔ اس سلسلہ میں ہم بعض ایسی بنیادی صورتوں کو بیان بھی کر سکتے ہیں جن میں اجتماعی نظامات سے انفرادی اخلاق کی تعین ہوتی ہے ؛

(۱) اجتماعی واسطہ کے بغیر انسان خود شناسی، کا مرتبہ حاصل نہیں کرسکتا وہ اپنی ضروریات واستعدادات سے کبھی واقف نہیں ہو سکتا۔ اسے حیوان لا یعقل کی سی زندگی بسر کرنا پڑیگی۔ زائد سے زائد وہ بھوک، پیاس اور صنفی تعلقات کے متعلق اپنی اشد ضروری خواہشوں کو حتی الامکان اچھی طرح پورا کرلیگا۔ لیکن اس بارہ میں بھی وہ اور جانوروں کی بہ نسبت مشکلات سے دوچار رہیگا۔ لیکن اگر اجتماعی تعلقات ہوں گے تو ان تعلقات کا دائرہ جس قدر زیادہ وسیع ہوگا اسی قدر زیادہ اس کے قوی ظاہر ہونگے، اور اسی قدر زیادہ اسے اپنے مخفی امکانات کا علم ہوگا۔ اعلیٰ درجہ کی عمارت کو دیکھ کے یا خوش آہنگ نغموں کو سنکے انسان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دہ میلانات کیا کچھ ہو سکتے ہیں جن کا تعلق فن تعمیر یا فن موسیقی سے ہے اور جو ان فنون کے بغیر حسن تمیز اور نشو و نما سے محروم رہینگے۔ صنعتی، قومی یا خانگی زندگی کی کامیابیوں کو دیکھکے انسان کو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ قدرت نے اس میں کس قدر طاقت، وفاداری اور محبت ودیعت کی ہے ؛

(۲) اجتماعی حالات سے صرف یہی نہیں ہوتا کہ مخفی قوی میں ظہور یا بے خبر قوی میں شعوری اعتراف پیدا ہوتا ہو بلکہ ان کی بدولت بعض میلانات کا دوسرے میلانات کے مقابلہ میں انتخاب، حوصلہ افزائی اور مستقل تقرر

ہوتا ہے۔ انھی کی بدولت انسان کو اپنے میلانات اور اپنی کامیابیوں میں بہتر و بدتر کی تمیز کا موقع ملتا ہے یوں جماعت اپنے افراد کے اندر نیک و بد کی تمیز اور چند چیزوں کے مقابلہ کے بعد بعض کے انتخاب کی عادت پیدا کرتی اور اس عادت کو تقویت دیتی ہے لیکن جماعت کی اس قوت کی کوئی حد و انتہا نہیں اگر اجتماعی زمرہ مختصر اور اس کے عادات معین ہیں مثلاً وہ ایک چھوٹا سا جرگہ، محدود فرقہ، ذرا سی ٹولی یا متحکمانہ جماعت ہے تو بیشک اس میں تنقید یعنی پابندی ضمیر اور اخلاقی تفکر کے قویٰ کا زیادہ نشوونما نہ ہوسکیگا۔ لیکن جدید جماعت کی یہ حالت نہیں اس کے مشاغل گوناگوں، اسمیں میل و جول آسان، اس میں نقل و حرکت کی آزادی۔ اور علم و فن کی کثرت ہے۔ اس جماعت کا جو شخص واقعی رکن بنجائیگا اسے غور و فکر کے بعد فیصلہ، لبطور خود قدر و قیمت کے اندازہ اور ذاتی رائے سے کام لے کے ترجیح دینے کے مواقع بارہا ملینگے۔ اخلاقی امور میں انفرادی پیشقدمی، موجودہ نظم کی شخصی تنقید، کسی بہتر نظم کی ذاتی تجویز ان امور کی عادت کو انفرادیت کے ماننے والے اخلاق کی خالص داخلی نوعیت کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں مگر یہ عادات بذاتِ خود جماعت کے ایک پیچیدہ اور تغیر پذیر نظم کے نتائج ہیں ؎

سلطنت کی اخلاقی حیثیت

اب اگر ہم جدید اجتماعی زندگی کے وسیع ترین حدود کو پیش نظر رکھیں یعنی ایسی میں صرف انھی امور کو داخل نہ سمجھیں جنھوں نے مستقل نظامات کی شکل اختیار کرلی ہے اور یوں کم و بیش ان کا نشوونما ختم ہوچکا ہے بلکہ اس میں ان چیزوں کو بھی شامل قرار دیں جنمیں اس وقت بھی نشوونما (یعنی تشکیل و باز تشکیل کا عمل) جاری ہے تو اس صورت میں ساکن جماعت کی طرح ترقی کن جماعت کے متعلق یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جس شئے پر اجتماعی کا اطلاق ہوگا وہی اخلاقی کا بھی مصداق ہوگی۔ یہ صحیح ہے کہ پابند رسوم جماعت کی بہ نسبت ترقی کن جماعت میں تفکر، تنقید، موازنہ اور انتخاب کا پہلو افراد کی نیکیوں میں غالب ہوگا لیکن پابند رسوم کی جماعتوں میں نیکیوں کے

آغاز اور ان کے مظاہر کی رہنمائی کا سرچشمہ اجتماعی حالات ہونگے۔ جماعت جب تک بالکل ابتدائی حالت میں رہتی ہے رسم کی پابندی ہی منتہائے کمال سمجھی جاتی ہے۔ یہی اجتماعی تنظیم اور اجتماعی ترکیب کے اصول کا کام دیتی ہے۔ یہی وہ واجب العمل قانون ہوتی ہے جس کی خلاف ورزی قابل سزا ہوتی ہے۔ اس منزل میں اخلاقی، سیاسی اور قانونی کی تفریق نہیں ہوتی۔ لیکن شاہی، شہنشاہی، اور جدید قومی سلطنت تو ایک طرف دیہاتی جماعت اور شہری سلطنت میں بھی جمہوری نظم اور اجتماعی اتحاد کے بقاء کے لئے خاص وسائل اور خاص ضوابط پیدا ہو جاتے ہیں کسی مختصر سے اجتماعی زمرہ میں گو افراد باہم شیر وشکر ہوتے ہیں لیکن وہ زمرہ اغیار کے مقابلہ میں اخراج پسند ہوتا ہے اس کا اجتماعی ضوابط نامہ محدود اور سخت ہوتا ہے۔ اس میں بھی پدری خاندان، معاشرتی حلقہ یا بدمعاشوں کے گڈ کی طرح باہم وہ ارتباط اور دوسروں سے مغائرت پائی جاتی ہے جو قبائلی زندگی کی خصوصیت ہے اس طرح کے زمروں کی جب ایک بڑی تعداد نسبتہ شرکت پسند اجتماعی اتحاد کے دائرہ میں جمع ہو جاتی ہے تو بعض ایسے نظام پیدا ہو لیتے ہیں جو اجزاء مجموعہ کے محدود و مرکز گریز میلانات کے بجائے اس پورے مجموعہ کے افعال و فوائد کے قائم مقام ہوتے ہیں اب کہیں جا کے جماعت کی سیاسی طریق پر تنظیم ہوتی ہے اور ایک جمہوری نظم مع اپنے جامع قوانین کے عالم وجود میں آتا ہے۔ اس جمہوری نقطہ نظر کی اس نقطہ نظر کے وسیع و مشترک مقاصد کی اور ان مقاصد کے بقا کے لئے عام ارادہ کی اہمیت اتنی زیادہ ہے کہ اس میں شاید ہی مبالغہ کی گنجائش ہو۔ اس طرح کی تنظیم کے بغیر جماعت اور جماعت کی وجہ سے اخلاق کی نوعیت فریقانہ، حاسدانہ، شک آفریں اور غیر برادرانہ رہیگی۔ شدید داخلی التصاق کے احساسات تو ہونگے لیکن انکے دوش بدوش دوسروں کی طرف سے بے اعتنائی، ان کے ساتھ ناروا داری ان سے دشمنی کے بھی ایسے احساسات موجود ہونگے جو قوت و شدت میں مذکورہ بالا

احساسات کے ہم آہنگ ہونگے۔ جب سلطنت کا قیام ہوتا ہے تو اس کے جلو میں نسبتاً وسیع تر مشاغل سرگرمیاں اور ان کے علاوہ فیصلہ و نقطۂ نظر کے وہ اصول بھی آتے ہیں جو نسبتاً زیادہ جامع اور اس لئے نسبتاً زیادہ معقول ہوتے ہیں۔ اب افراد کسی مقامی اور غیر متغیر زمرہ میں نسبتاً فنا نہیں ہو جاتے، بلکہ خود اپنی قوت بازو پر اعتبار کرتے ہیں۔ ان کے سامنے عمل کے گوناگوں میدان ہوتے ہیں جن میں وہ اپنی قوت آزمائی کرتے ہیں۔ ان کے پاس فیصلۂ کردار اور تجویز نصب العین کے ایسے اصول ہوتے ہیں جو کم از کم نظری حیثیت سے خود انسانیت کے امکانات کے برابر وسیع ہوتے ہیں ؛

ف۲ ذمہ داری اور آزادی

اجتماعی نظم جس قدر زیادہ بوقلمون اور پیچیدہ ہوگا اسی قدر افراد کی آزادی اور ذمہ داری زیادہ ہوگی۔ ان کی آزادی تو اس لئے زیادہ ہوگی افعال کے محرکات کی تعداد میں کثرت اور توہی کے طرق تکمیل میں بوقلمونی ہوگی۔ ان کی ذمہ داری اس لئے زیادہ ہوگی کہ ان مطالبات کی کثرت ہوگی جن کا نتائج افعال پر غور و خوض سے تعلق ہوگا۔ ایسے اسباب کی کثرت ہوگی جن کی بدولت ان نتائج افعال کو تسلیم کرنا پڑیگا، جن کا صرف افراد کی تعداد کثیر پر نہیں بلکہ مخفی اور دور دست اجتماعی روابط پر بھی اثر پڑتا ہوگا ؛

استیجاب آزادی و ذمہ داری کے ایک معنی تو نسبتاً سطحی اور سلبی ہیں دوسرے معنی نسبتاً ایجابی و مرکزی ہیں۔ خارجی حیثیت سے ذمہ داری ہی کا نام استیجاب یا سزاواری ہے فاعل اپنے فعل کا مختار ہے بے شک ہے مگر اسے اپنے افعال کے نتائج برداشت کرنا ہونگے خواہ یہ نتائج خوشگوار ہوں یا ناگوار اجتماعی ہوں یا جسمانی۔ وہ فلاں کام

کرسکتا ہے مگر اسے ذرا دیکھ بھال لینا چاہئے۔ وہ جو کام کریگا اس سے دوسروں
کو بھی سروکار ہوگا اور اپنے اس سروکار کا ثبوت دوسرے یوں دینگے کہ
اس سے جواب طلب کرینگے اب اگر وہ اپنی نیت کے متعلق اطمینان بخش
اور قابل یقین جواب نہ دیسکا تو یہ لوگ اس کی اصلاح پر آمادہ ہونگے۔ ہر جماعت
ہر تنظیم اپنے ارکان کو ان امور سے آگاہ کر دیتی ہے جنھیں وہ ناپسند کرتی
ہے اس کے ساتھ وہ یہ بھی بتا دیتی ہے کہ اگر انھوں نے اس جماعت یا
تنظیم کے ناگوار خاطر کوئی بات کی تو وہ جواب دہ ہونگے اس لیئے ہر
فرد اس امر کا مستوجب ہوگا کہ (۱) اس سے خود اس کے طرز عمل کی تصویب
وتوجیہ کا مطالبہ کیا جائے (۲) اور اگر اس کی توجیہ قبول کرنے کے لائق نہ ہو
تو اسے سزا دی جائے۔

ایجابی ذمہ داری یوں انسان کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے طرز عمل
سے جماعت کو کیا دلچسپی ہے اور اپنی خواہشات کی
رہنمائی، اپنی روش عمل کی تعیین کرتے وقت جماعت کی اس دلچسپی کو پیش نظر
رکھنے کا موقع ملتا ہے، اب اگر اس نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا تو
وہ اپنی جماعت کا ذمہ دار رکن ہے۔ لیکن جماعت کی یہ منفعت جس شخص
کے دلنشیں نہ ہوگی وہ اسے ایک مصیبت سمجھے گا اور اس سے بچنے
کی کوشش کریگا اس کے برعکس جس شخص کے نقطۂ نظر میں ہمدردی اور
معقولیت ہوگی وہ جماعت کی مذکورۂ بالا منفعت کو حق بجانب سمجھیگا
اور اس نفع کو تسلیم کریگا جو خود اسے جماعت کے اظہار دلچسپی سے حاصل
ہوگا۔ اسی مزاج کا آدمی اجتماعی مطالبات پر لبیک کہتا ہے مگر وہ محض
جوابدہ نہیں ہوتا وہ جواب کے طلب ہونے کا انتظار نہیں کرتا بلکہ
نتائج افعال کے متعلق اپنی ذمہ داری کو خود محسوس کرتا ہے جب کسی جماعت
کو ذمہ دار مزدور، معلم یا طبیب کی تلاش ہوتی ہے تو اس جستجو کا مقصد
ایسے اشخاص کی تلاش نہیں ہوتی جن سے جواب طلب کیا جاسکتا ہو کیونکہ یہ
تو بہر صورت ممکن ہے بلکہ جماعت ایسے آدمی چاہتی ہے جو اپنے افعال

کے اجتماعی نتائج پر غور کرنے کے بعد اپنے مقاصد کی تعیین کے عادی ہوں۔ ناپسندیدگی سے نفرت یا سزا کے خوف سے مذکورہ بالا عادت کے قیام میں بڑی مدد ملتی ہے مگر جب خوف براہ راست کام کرتا ہے تو اس سے عیاری اور غلامانہ اطاعت پیدا ہوتی ہے البتہ جب غور و فکر کی وساطت سے خوف کے ساتھ وہ محرکات بھی شریک ہو جاتے ہیں جو انسان کو عمل پر آمادہ کرتے ہیں تو اس صورت میں دوسروں کے حقوق کے خیال سے وہ سرعت تاثر پیدا ہوتی ہے جو ذمہ داری کی جان اور اجتماعی کی آخری ضمانت ہے۔

آزادی کے دو مفہوم

خارجی حیثیت سے آزادی ایک سلبی اور صوری شئے ہے اس سے دوسروں کے قبضہ و ارادہ کے ماتحت نہ ہونا، پابندی سے مستثنیٰ ہونا، بندگی سے آزاد ہونا، دوسروں کی مداخلت یا رخنہ اندازی کے بغیر کام کرسکنا مراد ہوتا ہے اس کے معنی ہیں کہ عمل کا راستہ صاف ہے اس میں کوئی ایسی شئے نہیں جو سنگ راہ بن سکے اس کا مقابل وہ پابندی ہے جو قیدی، غلام یا مملوک کاشتکار پر عائد ہوتی ہے۔

موثر آزادی

بندش یا علانیہ افعال میں مداخلت سے محفوظ ہونا یہ صرف موثر آزادی کی ایک شرط ہے گو ایسی شرط ہے جو ناگزیر ہے۔ ورنہ موثر آزادی کا یہ مقتضا ہے کہ (۱) کہ صاحب آزادی کو تکمیل مقصد کے ضروری وسائل پر قطعی اقتدار حاصل ہو۔ اس کے قبضہ میں وہ ذرائع ہوں جنکی بدولت اس کی خواہشات کی تشفی ہوسکتی ہے (۲) اس میں وہ دماغی اوصاف اور پیش قدمی و تفکر کی وہ تربیت یافتہ قوتیں موجود ہیں جو آزادانہ ترجیح اور دور اندیشانہ و محتاط خواہشات کے لئے ضروری ہیں۔ اگر کوئی شخص صرف براہ راست خارجی رخنہ اندازی سے محفوظ ہوگیا ہے تو اس کی آزادی رسمی اور خالی از نتیجہ ہے۔ اگر اس کے پاس ذاتی مہارت کے وسائل نہیں، اگر اسے ذرائع کامیابی پر قابو حاصل نہیں تو لامحالہ اسے

دوسروں کے خیالات و ہدایات پر عمل پیرا ہونا پڑیگا۔ اگر اس میں غور و خوض یا ایجاد و اختراع کا مادہ نہیں تو وہ خواہ مخواہ اپنے خیالات کا سرمایہ ان اشاروں سے حاصل کریگا جو اسے اپنے ماحول سے ملینگے، یا جن خیالات کو کسی خاص طبقہ کا مفاد اس کے دل میں اشارۃً و کنایۃً پیدا کریگا انھیں وہ خود اپنے خیالات سمجھ کے اختیار کرلے گا۔ اگر اس میں فہمیدہ ضبط نفسی کی قوت نہیں تو وہ خواہش کا بندہ مفروزہ قواعد کا غلام اور تخیلات کے ایک ایسے ہم رنگ سلسلہ میں گرفتار رہیگا جو تنگ حوصلہ دلچسپیوں کا نتیجہ ہوگا، اور جس سے اگر کبھی نکلیگا تو یوں کہ ممنوعات پر ٹوٹ پڑیگا۔

قانونی و اخلاقی ایجابی ذمہ داری اور ایجابی آزادی کو تو اخلاقی کہا جاسکتا ہے، لیکن استیجاب و استثناء یہ دونوں قانونی چیزیں ہیں۔ فرض کیجئے کسی وقت میں کسی خاص شخص کے پاس اپنے ارادہ پر عمل پیرا ہونے کے وسائل بھی ہیں اور اس میں خواہش و تفکر کی قائم شدہ عادات بھی موجود ہیں تو ایسا شخص اس حد تک آزاد ہوگا۔ قانونی حیثیت سے اس کے عمل کا میدان بہت زیادہ وسیع ہوگا وہ اپنے جن حقوق اور قوی کا استعمال کرسکتا ہے ان سے بہت زیادہ کا تحفظ قانون یعنی مروجہ قواعد کے اس مجموعہ کی بدولت ہوگا جن سے موجودہ نظامات کی تحدید ہوتی ہے۔ اگر وہ سیر و سیاحت، کتب بینی، موسیقی سے لطف اندوزی، یا علمی تحقیقات کرنا چاہیگا تو (بے تکلف کرسکیگا اور یوں م۔) وہ مداخلت (کے دسترس سے باہر یا اس م۔) سے مستثنیٰ ہوگا لیکن اگر ان قانونی امکانات سے متمتع ہونے کے لئے اس کے پاس نہ مادی ذرائع ہونگے اور نہ دماغی پرداخت تو یہ مداخلت سے استثنا بہت ہی کم مفید یا بالکل بیکار رہوگا۔ تاہم اس سے ایک ایسا اخلاقی مطالبہ پیدا ہوگا جس کا یہ مقتضی ہوگا کہ ان عملی موانع کو رفع کیا جائے جن میں وہ شخص گھرا ہوا ہے، اور ایسے عملی اسباب پیدا کیئے جائیں جن کی بدولت وہ قانونی مواقع سے فائدہ اٹھا سکے۔ اسی طرح بعض اوقات جس پاداش کا انسان واقعی مستوجب ہوتا ہے وہ اس جوابدہی سے

بہت کم ہوتی ہے جسے جماعت کے نسبت زیادہ پابند ضمیر ارکان محسوس کرتے ہیں۔ یہ صورت اس وقت پیش آتی ہے جب افراد کی اخلاقی حالت کا قدم جماعت کے قوانین یا اس کے تشکل قواعد مدون اخلاق سے آگے ہوتا ہے۔

قانونی و اخلاقی کا باہمی تعلق

لیکن آزادی کے قانونی و اخلاقی پہلوؤں کو ایک دوسرے سے جداگانہ کرنا لغویت سے خالی نہیں۔ انسان میں ذمہ داری اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ وہ اعمال کی پاداش کا مستوجب ہوتا ہے جو لوگ ضمیر کے پابند ہوتے ہیں ان کے خود اپنی ذات سے مطالبات چاہے بعض صورتوں میں دوسروں کے مطالبات سے کتنے ہی زیادہ ہوں لیکن اس کے باوجود بعض صورتیں ایسی پیش آئینگی جن میں ان پابندان ضمیر کو اپنی نادانستہ طرفداری و پندار میں دوسروں کے مقتضیات کو پیش نظر رکھ کے توازن پیدا کرنا پڑیگا۔ انھیں اپنے زمانہ کے عام معیار کی سلامت روی کی مدد سے اپنے فیصلہ کو تلون، تنگ دلی اور دار فتگی کے اثر سے محفوظ رکھنا پڑیگا۔ انسان جب خارجی رخنہ اندازی سے محفوظ ہوتا ہے تو اس وقت کہیں امکانات سے واقف ہوتا ہے اور نسبتاً زیادہ ایجابی آزادی کے حصول کے لئے کوشش و مطالبہ پر آمادہ ہوتا ہے، یا پھر جب کسی جماعت کے نسبتہً زیادہ مورد الطاف افراد کو وہ موثر آزادی حاصل ہوتی ہے جس کی بدولت وہ ایسی اشیاء سے متمتع ہوتے ہیں جن کی حصول کی عوام کو صرف قانونی و رسمی آزادی حاصل ہوتی ہے تو اس واقعہ سے (اس کے دل میں م،) ناانصافی کا احساس پیدا ہوتا ہے اور (بالآخر۔ م) اجتماعی فیصلہ اور اجتماعی ارادہ (دونوں ملکے۔ م) قانون، ملکی انتظام، اور اقتصادی حالات کی ایسی اصلاح کیلئے آمادہ ہوتے ہیں جس سے نسبتاً کم مورد الطاف کی خالی از نتیجہ آزادی تعمیری حقائق کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

ف۳ حقوق و واجبات

حقوق و واجبات کا اجتماعی و انفرادی پہلو

عام یا مجموعی حیثیت سے

جس شئے کو آزادی کہا جاتا ہے اس کا جب تجزیہ کیا جاتا ہے تو وہ معین و مشخص استطاعتیں پیدا ہوتی ہیں جن کی بدولت انسان افعال کو مخصوص طریقوں پر انجام دے سکتا ہے۔ انھی استطاعتوں کا نام حقوق ہے۔ ہر حق کے اندر گہرے اتحاد کے ساتھ افعال کے وہ اجتماعی و انفرادی پہلو موجود ہوتے ہیں جن پر ہم برابر زور دے رہے ہیں۔ استعمال قوی کی استعداد کی حیثیت سے حق کا سرچشمہ اور اسکا مستقر کسی خاص فاعل یا کسی خاص فرد کی ذات ہوتی ہے لیکن اگر حق کو اس نظر سے دیکھا جائے کہ یہ بندش سے آزادی اور خارجی رخنہ اندازی سے تحفظ کا نام ہے تو اس سے کم از کم جماعت کی اجازت یا اس کا اذن بالفاظ دیگر خاموش اجتماعی تصدیق و منظوری مترشح ہوتی ہے۔ اب اگر جماعت نے اس حق کی حفاظت وضمانت کے لئے نسبتۃً زیادہ ایجابی و پرجوش کوشش کی تو یہ کوشش جماعت کی طرف سے اس امر کا عملی اعتراف ہوگا کہ پیش نظر قوت کا صاحب قوت کے ہاتھوں آزادانہ استعمال خود جماعت کے لئے یقیناً مفید ہے۔ یوں حق اپنے مستقر کے لحاظ سے ایک انفرادی شئے ہے لیکن اپنے آغاز و مقصد کے لحاظ سے ایک اجتماعی شئے ہے۔ حق کا اجتماعی پہلو اس مطالبہ سے واضح ہوتا ہے کہ صاحب حق کو اپنی زیر بحث قوت کا استعمال ایک خاص طریقہ پر کرنا چاہیئے۔ حق کے کبھی یہ معنی نہیں کہ صاحب حق کو وسیع پیمانہ پر غیر معین عمل کا استحقاق حاصل ہے بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ اسے صرف ایک معین عمل یعنی ایک ایسے عمل کا استحقاق ہے جسے چند شرائط کے ماتحت سر انجام پانا چاہیئے۔ اسی تعین سے حق کے وہ پہلو پیدا ہوتے ہیں جن پر واجب کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ افراد انسانی آزاد ہیں۔ ہاں بیشک آزاد ہیں یہ قوانین کا حق ہے لیکن وہ اپنی آزادی کا استعمال چند باضابطہ اور مسلم الثبوت شرائط کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ یہی وہ واجب ہے جو ان پر عائد ہوتا ہے۔ وہ عام راستہ کا استعمال کر سکتے ہیں لیکن ایک خاص جگہ پہنچ کے انھیں مڑنا پڑیگا۔ وہ اپنی جائیداد کا استعمال کر سکتے ہیں لیکن انھیں محصول دینا

پڑیگا۔ قرض ادا کرنا پڑیگا، اپنے استعمال میں دوسروں کی ضرر رسانی سے اجتناب کرنا پڑیگا وغیرہ وغیرہ ۔

حقوق و واجبات کا تطابق

اس بنا پر حقوق و واجبات بالکل لازم و ملزوم ہیں یہ امر خارجی استعمال اور داخلی نوعیت دونوں حیثیتوں سے صحیح ہے۔ خارجی اعتبار سے انسان کو اپنے حق کا استعمال اس طرح کرنا چاہیئے جس سے دوسروں کے حقوق میں دست اندازی نہ ہو۔ وہ عام راستہ سے گاڑی میں بیٹھ کے جا سکتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ اس کی رفتار ایک مقررہ مقدار سے زیادہ نہ ہو اور جہاں داہنے یا بائیں مڑنے کا حکم ہو وہاں مڑنے کے لئے تیار ہو۔ اسے اپنی اس زمین سے کام لینے کا حق حاصل ہے جو اس نے خریدی ہے لیکن اسے جمہوری تسجیل خانہ میں اسکی تسجیل کرانا چاہیئے اور اسکا واجب الادا محصول دینا چاہیئے۔ اسے اپنی جائداد کے استعمال کا حق ہے لیکن اس طرح کہ دوسروں کے لئے باعث خطر یا وجہ تکلیف نہ ہو۔ کسی حق کے پورے ہونے کے اگر یہ معنی ہیں کہ اسے نہ اجتماعی نظم سے تعلق ہے اور نہ وہ اجتماعی قیود کے ماتحت ہے تو ایسے حق کا سرے سے وجود ہی نہیں۔ لیکن حق و واجب میں اصل کے لحاظ سے اس سے بھی زیادہ تطابق ہے۔ حق بجائے خود اجتماعی حالات کا نتیجہ ہے اس کا کسی شخص کی ذات سے اسی حد تک تعلق ہوتا ہے جس حد تک وہ شخص صرف جسمانی حیثیت سے نہیں بلکہ احساس و خیال کی عادت کے لحاظ سے جماعت کا رکن ہوتا ہے۔ چنانچہ اپنے حقوق کا اجتماعی طریقہ پر استعمال اس کے واجبات میں شامل ہوتا ہے۔ کسی شخص کے اپنی جائداد کے متعلق آزادانہ حقوق پر جس قدر زیادہ زور دیا جاتا ہے اسی قدر فی الواقع ان خدمات پر زور دیا جاتا ہے جو جماعت اس شخص کے لئے انجام دیتی ہے جماعت ہی کی بدولت جائداد کے پیدا کرنے کا موقع ملتا ہے۔ اسی کے ظل حمایت میں پیدا کردہ جائداد قبضہ میں رہ سکتی ہے۔ اسی کی مدد سے وہ تبادلے ہوتے ہیں جن سے دوسروں کی پیدا کی ہوئی دولت ہاتھ

آتی ہے۔ انسان اپنی پیشقدمی جفاکشی اور دور اندیشی کے لحاظ سے خواہ کتنی ہی تعریف کا مستحق ہو لیکن جہاں تک اس کی ذات سے ان اوصاف کا تعلق ہے، یہ مواقع اور یہ حفاظت خود اس کی پیدا کردہ نہیں (بلکہ جماعت کی عطا کردہ ہے م۔) جس نظام میں حق کے اجتماعی آغاز و انجام کو نظر انداز کر کے اسے شخصی اجارہ قرار دیا جائیگا وہی نظام بنیادی طوائف الملوکی کا تنہا مصداق ہوگا۔

حقوق و واجبات کے اقسام آزادی و ذمہ داری پر ہم اجتماعی تنظیم کے نقطۂ نظر سے بھی غور کر سکتے ہیں جس کی بدولت یہ دونوں چیزیں حاصل ہوتی اور عمل میں آتی ہیں اور افراد کے لحاظ سے بھی غور کر سکتے ہیں جو انھیں تسلیم اور ان کا استعمال کرتے ہیں۔ اس آخری نقطۂ نظر کے لحاظ سے حقوق کی تقسیم بآسانی دماغی اور جسمانی میں کی جاسکتی ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ دماغی اور جسمانی میں تفریق ممکن ہے بلکہ اس تقسیم کی بنیاد یہ ہے کہ ایک صورت میں تو خیالات و مقاصد پر عمل کرنے کے لئے جن حالات کی ضرورت ہے ان کے قابو میں آنے پر ابتداءً زور دیا جاتا ہے اور دوسری صورت میں ان خیالات و مقاصد کے فاعل کے دل میں آنے اور آگے منتخب ہونے کے لئے جن حالات کی ضرورت ہے ان کے قابو میں آنے پر ابتداءً زور دیا جاتا ہے جمہوری نظم کے نقطۂ نظر سے حقوق و فرائض کی نوعیت سیاسی یا معاشرتی ہوگی لیکن اس پہلو پر ہم آئندہ اس مقام پر غور کرینگے جہاں سلطنت میں جماعت کی تنظیم پر بحث کرینگے۔ بالفعل ان حقوق پر ایک نظر ڈالنا چاہتے ہیں جو انسان کو رکن جماعت کی حیثیت سے حاصل ہوتے ہیں کہ

مادی حقوق جسم (اعضا اور جان) پر ایسا اختیار جو آزادانہ ہو اور جسے کسی طرح کا نقصان نہ پہنچتا ہو، قاتلانہ حملہ، ضرب شدید، ضرب خفیف یا ان حالات سے تحفظ جن کے سبب سے صحت کو نسبتۂ مخفی صورتوں میں نقصان پہنچ سکتا ہو، جسم کی حسب دلخواہ

نقل و حرکت، اعضا کا جائز مقاصد کے لئے استعمال، ایک جگہ سے دوسری جگہ بے روک ٹوک جانے کا اختیار، یہی چیزیں مادی حقوق کہلاتی ہیں۔ اگر ان کا تحفظ نہ ہوا تو زندگی کے متعلق وثوق و اطمینان نہ ہوگا خوف و شک پہ دونوں برابر دامنگیر رہینگے۔ تقدیریں ٹوٹینگے۔ چوٹیں لگینگی جانوں پر آبنے گی یہ تو اطمینان کی سلبی حیثیت تھی لیکن اگر ایجابی حیثیت سے بھی اطمینان حاصل نہ ہوا تو خیالات کا عمل میں آنا ممکن نہ ہوگا۔ ایجابی اطمینان کے بغیر خواہ انسان کو انتہائی تندرستی، صحت، اور حفاظت حاصل ہو لیکن اس کی زندگی غلام یا قیدی کی زندگی ہوگی۔ کسی شخص کو زندگی کے مادی حالات کے قابو میں لانے اور لاکے استعمال کرنے کا جو اختیار حاصل ہوتا ہے اس کی عملی شکل یہ ہے کہ اسے ملکیت کا حق اور اس فطری سروسامان پر قدرت حاصل ہو جس کی صحت کے بقا اور قوٰی کے موثر و کافی استعمال کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ جان، جسم اور جائیداد کے متعلق ان مادی حقوق پر انسان کی استفادہ و کامیابی کا اس حد تک دارمدار ہے کہ اکثر ان حقوق کو فطری حقوق کہا جاتا ہے، یہ حقوق شخصی ہستی کے بقا کے لئے اتنے ضروری ہیں کہ ان میں دست اندازی اجتماعی بہبود کے لئے براہ راست خطرہ سمجھی جاتی ہے۔ اسی واسطے انسانی آزادی اور انسانی ذمہ داری کے لئے کشمکش اس نقطہ پر پہنچ کے سب سے زیادہ سخت ہوگئی۔ اس بنا پر اگر ہم زیادہ احتیاط سے کام نہ لینا چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ شخصی آزادی کی تاریخ درحقیقت ان کوششوں کی تاریخ ہے جن سے جان و مال کی حفاظت اور جسمانی نقل و حرکت کی آزادی حاصل ہوتی ہے ؛

جنایت و سزا تاریخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آزادی کے سلبی پہلو یعنی علانیہ اور براہ راست جبر سے نجات حاصل کرنے میں تو زمانہ ماضی علی الخصوص گزشتہ چار پانچ صدیوں میں بڑی ترقی ہوئی ہے لیکن آزادی کے ایجابی پہلو میں ابھی ترقی کا ہونا بڑی حد تک باقی ہے

مادی حالات پر آزادانہ قابو کا یہی وہ نقطہ ہے جس پر حقوق کی تمام معرکہ آرائیاں اپنا سارا زور صرف کرتی ہیں۔ ایک طرف تو جنگ کی بدولت حق زندگی کی تحدید اس امر کی شہادت دیتی ہے کہ یہ حق بھی مطلق نہیں بلکہ اجتماعی قیود کے ماتحت ہے، دوسری طرف انفرادی عمل اور اجتماعی بہبود کے اس تطابق کو دیکھ کے جس کے لئے اتلاف جان پیمانہ کا کام دیتا ہے قبائلی اخلاق یاد آجاتا ہے جس کی رو سے وحشی اپنی اجتماعی فطرت کے قابل اطمینان ہونے کا یوں ثبوت دیتا ہے کہ قتل کی بدولت شروع ہونے والے فسادات میں سرگرمی کے ساتھ حصہ لیتا ہے۔ وہ اجتماعی تنظیم بداہتہً ناقص ہے جس میں اجزاء ترکیبی کا باہم ایسا اختلاف ہے کہ افراد کا اپنی جان دینا ہی اجتماعی تنظیم کی بہترین خدمت سمجھا جاتا ہے۔ سزائے موت کا وجود تو گویا بآواز بلند اس واقعہ کا اعلان کرتا ہے کہ افراد کا حق زندگی بھی اجتماعی بہبود کے ماتحت ہے لیکن اس واقعہ سے جو نتیجہ اخذ ہوتا ہے اس کے باعث یہ امر جلی حروف میں لکھا ہوا نظر آتا ہے کہ جماعت اپنے ارکان کو اجتماعیت کے قالب میں نہ ڈھال سکی نیز یہ کہ وہ نامرغوب نتائج کے اسباب کی ذمہ داری کا رد و ررو مقابلہ کرنے کے بدلے ان نتائج کو اپنے خیال و نظر سے اوجھل رکھنا چاہتی ہے یہی کسر سزائے قید کے طریقہ میں ہے اس طریقہ میں یہ فرض تو کیا جاتا ہے کہ اصل مقصد انتقام نہیں بلکہ حفاظت ہے لیکن شاذ و نادر یہ امر تسلیم کیا جاتا ہے کہ جماعت کی حفاظت کا تنہا اور قطعی طریقہ یہ نہیں کہ مجرم کو جماعت سے الگ کر کے تکلیف دہ حالات میں رکھا جائے بلکہ یہ ہے کہ اس کی سیرت کی اصلاح کی جائے۔

زندگی کی حفاظت قتل کے سلسلہ میں خونریز دوبدو یا مخاصمت، اولاد کا کم سنی میں قتل پیرانہ سال اور اقتصادی حیثیت سے از کار رفتہ اشخاص کا قتل ان امور کا رواج متمدن ممالک میں منسوخ ہو چکا ہے، قانون کی رو سے جائز غلامی، مملوک کاشتکاری، ادلا داور

بیوی کے حقوق پر شوہر اور باپ کا قبضہ ان چیزوں کا بھی خاتمہ ہوگیا ہے لیکن بہت سی جدید صنعتیں جن اصول پر جاری ہیں ان میں جان سے زیادہ مالی فائدہ کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ ریلوں اور کارخانوں کی بدولت جس قدر لوگ قتل، زخمی یا بیمار ہوتے ہیں ان کی تعداد جدید زمانہ کی جنگوں کے مجروحین ومقتولین کے برابر ہوتی ہے اس قسم کے حادثات میں سے اکثر کا انسداد ممکن ہے۔ ایک طرف ماں باپ اور دوسری طرف کام لینے والوں کی مرضی اور اس مرضی کے ساتھ عام جمہور کی بے اعتنائی سے بچپن کی مزدوری اس خانہ بدری اور بچہ کشی کا موثر قائم مقام بن گئی ہے جس پر وحشیوں کا عمل تھا۔ پیرانہ سالی میں مدد معاش کی جس جدوجہد کی ضرورت پیش آتی ہے اس۔م) سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جماعت کی حالت ایسی ناگفتہ بہ ہے کہ بڑھاپے میں خوشحالی کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے لئے عمر بھر وفاداری کے ساتھ خدمت کرنا بھی کافی نہیں ہے۔

خیرات اور ناداری

اعانت وامداد، طبی تدابیر، محتاج خانوں، پاگل خانوں اور شفا خانوں کا انتظام جماعت کرتی ہے۔ جو لوگ از حد نادار ہوتے ہیں ان کی مدد جمہور کے ذمہ ہوتی ہے اور ان کی دستگیری محصول یا خیرات کی آمدنی سے کی جاتی ہے یہ نہیں فرض کیا جاتا کہ لوگ اگر بھوک کے مارے مر رہے ہوں تو انھیں مرنے دیا جائے یا اگر وہ کسی جسمانی عیب یا مرض میں مبتلا ہیں تو انھیں امداد یا اعانت پہنچائے بغیر اسی حالت میں رہنے دیا جائے اس حد تک تو حق زندگی کے لئے انتظام میں نشوونما ہوا ہے لیکن وسیع پیمانہ پر اس قسم کے انتظامات کی ضرورت ہی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس فساد کا سرچشمہ کہیں اور ہے یہیں سے اس عام مصیبت اور ناداری کے متعلق اجتماعی ذمہ داری کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ اسی کے ساتھ جب یہ امر پیش نظر رکھا جاتا ہے کہ دولتمندوں کا ایک جم غفیر بیکاری اور نمود ونمائش میں اپنی زندگی بسر کرتا ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے عہد وحشت کے مقابلہ میں زندگی اور نقل وحرکت کے متعلق رسمی نہیں

بلکہ موثر حق کے لئے باقاعدہ انتظام کرنے میں کہاں تک ترقی کی ہے۔ یہ فیصلہ کرنا تو مشکل ہے کہ اس کی وجہ آیا یہ ہے کہ بہت سے لوگ اس اجتماعی محنت ومشقت میں حصہ لینے سے گریز کرتے ہیں جو ضروری ہے یا یہ ہے کہ جو لوگ اس کے لئے آمادہ ہوتے ہیں انھیں بارہا کام نہیں ملتا اس کے علاوہ ان پر اوقات کی تعین، صحت کے اصول، معاوضہ کی مقدار، اور ملکی حالات کا اثر پڑتا ہے جس کی وجہ سے ان کے ایجابی حقوق زندگی بہت کم ہو جاتے ہیں جن لوگوں کے پاس جائداد ہے اس کی حفاظت تو جماعت کرتی ہے لیکن اگرچہ وہ یہ جانتی ہے کہ تاریخی حالات نے دولت کے ذرائع حصول پر ایک محدود جماعت کا قبضہ کرا دیا ہے مگر وہ اس امر کا خیال نہیں کرتی کہ آبادی کے بڑے حصہ کو اتنی جائداد تو مل جائے جو زندگی کے مستقل اور صحیح طور پر تحریک انگیز حالات کے لئے ضروری ہے۔ جب تک جماعت کے تمام ارکان کو یہ حق حاصل اور ان پر یہ فرض عائد نہ ہوگا کہ وہ ان مشاغل میں مصروف ہوں جو اجتماعی حیثیت سے مفید ہیں اور جن کا مناسب معاوضہ اجتماعی فوائد کی شکل میں حاصل ہوتا ہے اسوقت تک زندگی اور نقل وحرکت کے حقوق اپنی موجودہ برائے نام ہستی کی منزل سے بمشکل آگے بڑھ سکیں گے۔

ذہنی عمل کے حقوق

قدرۃً مذکورۂ بالا حقوق کا اور جسمانی بہبود وجسمانی عمل کے حقوق کا باہم بہت ہی گہرا تعلق ہے۔ لیکن آخر الذکر کی جو اہمیت ہے وہ صرف اس بنا پر ہے کہ وہ مقاصد وجذبات کے لئے ذرائع حصول کا کام دیتے ہیں اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ جب تک ذہنی زندگی جسمانی حالات کی شکل میں مجسم ہو کے ان کی رہنمائی نہیں کرتی اسوقت تک وہ خوابیدہ، دور دست، بے لطف یا مجرد محض رہتی ہے۔ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جسمانی حالات کی تجدید میں کوئی اخلاقی حیثیت نہیں یا یہ کہ ان حالات کی ترقی سے کم وبیش مادی راحت میں تو اضافہ ہوتا ہے لیکن کوئی اخلاقی ترقی نہیں ہوتی ان کی نظر سے یہ بات

رہ جاتی ہے کہ شخص مقاصد و خواہشات کے نشو و نما کا دار و مدار انہی نام نہاد بیرونی حالات پر ہوتا ہے، ان حالات کا مقاصد و ضروریات کی تکمیل پر اثر پڑتا ہے اور اس اثر سے ضروریات و مقاصد کی مزید ترقی و عدم ترقی کی تعیین ہوتی ہے، اخلاقی افعال کے رائج الوقت تصور میں مادی و روحانی کا جو بین لیکن غیر حق بجانب تقابل پیدا ہو گیا ہے اس کی وجہ سے بہت سے نیک نیت لوگوں کے دل میں ان اخلاقی نتائج کی طرف سے بے اعتنائی و سنگدلی پیدا ہو گئی ہے جن کا تعلق مادی و اقتصادی ترقی سے ہے زیادہ دیر تک سخت جسمانی محنت مضر صحت حالات کے ساتھ ملکے جن میں کام کرنا اور رہنا پڑتا ہے انسان کے ذہنی عمل کے نشو و نما کو روک دیتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں بیکاری اور مادی حالات پر قبضہ و اقتدار کی زیادتی یقیناً انسان کے نفس کو اسی طرح خراب کرتی ہے جس طرح کہ اس کے ظاہری اور علانیہ افعال میں برہم کرتی ہے۔

جذبات و خیالات کی آزادی ذہنی زندگی کے حقوق کی بنیادی شکلیں فیصلہ اور ہمدردی کی آزادی ہے۔ روحانی آزادی کے لئے بھی اتنی طویل اور اتنی ہی سخت جد و جہد کرنا پڑی جتنی جسمانی آزادی کے لئے کرنا پڑی تھی۔ اعیان افراد میں موثرات کی حیثیت سے فہم و محبت پر بے اعتباری ان لوگوں میں بھی سخت تھی جو ان دونوں امور پر مجرد اصول کی حیثیت سے اپنی جان نثاری کا بانگ دہل اعلان کرتے تھے، چونکہ نفس انسانی کی صحت سے انکار اور اس کے ساتھ یہ دعویٰ کیا گیا کہ خیال اور محبت کے لاہوتی اصول افراد انسانی کے پاس آکے خراب اور درہم برہم ہو جاتے ہیں اس لئے روحانی اثر و اقتدار پر اسی طرح چند آدمیوں کا قبضہ ہو گیا جس طرح دیگر اسباب سے مادی مقبوضات پر ایک مختصر سی جماعت کا تسلط ہو گیا تھا، یوں علم اور وسائل تحقیقات کا دائرہ محدود ہو گیا جس کا یہ نتیجہ نکلا کہ عوام اسی منزل میں رہے جہاں انکی بیخبری و نادانی اس امر کے مزید ثبوت کی حیثیت سے پیش کی جا سکتی تھی کہ یہ

لوگ شخصی طور پر حق کی روشنی سے منور ہو لینے اور اخلاقی گرمجوشی کی آزادانہ رہنمائی کرنے کے لئے فطرتاً ناموزوں ہیں مگر رفتہ رفتہ تقریر، تحریر، آمد و رفت، ملاقات، عام اجتماع، اشاعت خیال، مذہبی و عقلی اعتقاد، عبادت اور ایک حد تک تعلیم و روحانی تربیت کی آزادی حاصل ہوئی۔ جس درجہ تک یہ آزادیاں حاصل ہوئی ہیں اس درجہ تک اجتماعی نظم کو ایک ایسی خاص سپر ہاتھ آگئی ہے جس کی بدولت وہ فوری تغیر اور ان کورانہ سرگرمیوں کی زد سے محفوظ ہو گیا ہے جو رہ رہ کے نمودار ہوتی ہیں۔ علیٰہذا اسے ایک ایسا طریقہ معلوم ہو گیا جس کی مدد سے وہ ثابت قدمی کے ساتھ بتدریج اپنی از سر نو تربیت کر سکتا ہے۔ خیال و اظہار خیال کی آزادی کو جب محض تدبیر کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اطمینان اور ترقی میں تطبیق کی یہ کامیاب ترین تدبیر ہے جو اسوقت تک دریافت ہو سکی ہے۔ چنانچہ اس کی بدولت نہ امن کو اصلاح کے لئے قربانی کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور نہ اصلاح کو جامد قدامت پسندی پر نثار کرنے کی حاجت ہوتی ہے۔

تعلیم کا حق و فرائض

تعلیم کو اگر وسیع ترین معنوں میں لیا جائے تو اسی کے ذریعہ سے خیال و ہمدردی کا حق موثر شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ تمام نظامات کا آخری نفع وہ تعلیم ہے جو ان نظامات سے حاصل ہوتی ہے اخلاقی نقطۂ نظر سے نظامات کی قدر و قیمت کا اندازہ ان مواقع اور اس رہنمائی سے ہوتا ہے جو نظامات کی بدولت پیش بینی فیصلہ، سنجیدہ غور و فکر اور عمیق پاس و لحاظ کے استعمال کے لئے حاصل ہوتی ہے خاندان مدرسہ، عبادتخانہ، فنون لطیفہ، ادب ان تمام چیزوں سے تخیل و جذبات کی پرداخت ہوتی ہے اور مدرسوں سے تو معلومات اور ذہنی مہارت کی مختلف شکلوں میں کمال حاصل ہوتا ہے گزشتہ سو سال کے اندر اپنی ذات کی روحانی ترقی و تصرف کے متعلق افراد کا حق اور تمام ارکان جماعت کے لئے انتظام تعلیم سے جماعت کی بحیثیت مجموعی

دلچسپی اس تعلیمی بندوبست کی شکل میں تسلیم ہو گئی ہے جو مکاتب سے شروع ہوتا ہے اور مدارس کی منزل سے گزرتا ہوا حرفتی تعلیم گاہوں پر ختم ہوتا ہے۔ مردوں اور عورتوں دونوں کو وہ سروسامان حاصل ہو سکتا ہے جو فیصلہ کے لئے درکار ہے ان کے لئے علم تاریخ اور فن کے وہ رستے کھل گئے ہیں جو اپنے چلنے والوں کو ایک وسیع تر دنیا کی تہذیب تک پہنچاتے ہیں ایک حد تک خیال و اعتقاد پر تحکمانہ قیود کے سلبی ارتفاع نے نشو و نما پا کے ادراک و جذبہ کی ایجابی استعداد کی شکل اختیار کرلی ہے کہ

تعلیمی اثرات کی تحدید

اگرچہ تعلیم میں ترقی ہو چکی ہے لیکن اس کے باوجود جس حد تک مادی وسائل ایک خاص طبقہ کے ہاتھ میں ہیں عملاً اسی حد تک روحانی وسائل بھی اس کے قبضہ میں ہیں اس واقعے کا ان اشیاء، علم، فن اور مذہب پر اثر پڑتا ہے جو اشاعت تعلیم کے خاص وسائل ہیں۔ علم کے خیالات، زبان اور تخاطب کا انداز ایسا ہو گیا ہے کہ اس کا دائرہ اثر محدود ہو گیا ہے چونکہ وہ عام لوگوں سے الگ رہتا ہے اس لئے اس میں حد سے زیادہ اختصاصیت، اصطلاحی حیثیت اور پر اسرار باطنی تعلیمات کا رنگ پیدا ہو گیا ہے۔ جماعت کے عام طور پر عمل اور علم میں گہرے تعلق کے نہ ہونے سے علم کے لئے ایسی غیر معتدل تربیت کی ضرورت ہوتی ہے جو شدید اور انتہائی دیدہ ریزی کی طالب ہوتی ہے۔ یوں علم کو عام لوگوں سے اور بعد ہو جاتا ہے۔ خیالات کے وضاحت و کامیابی کے ساتھ اظہار کا نام ادب ہے ادب کے ساتھ جب علوم طبعی اور فلسفہ کا رشتہ اتحاد قائم ہو جاتا ہے تو ان دونوں آخر الذکر چیزوں میں وہ کیفیت پیدا ہوتی ہے جو انسانی خیالات کی توسیع و تہذیب کا ذریعہ ہوتی ہے مگر اس کے یہ معنی ہیں کہ پہلے سے ایک جماعت کو موجود ہونا چاہئے جو عقلی قویٰ اور جذبات کے لحاظ سے زندہ اور تربیت یافتہ ہو فن کی بدولت وہ خیالات مجسم ہو کے نظر آتے ہیں جن کا اثر اجتماعی حیثیت

سے پھیلتا ہے لیکن فن بھی بڑی حد تک اعلیٰ دستگاہ کا نتیجہ اور طبقاتی فرق کی علامت بنجاتا ہے۔ مذہبی جذبہ کیا ہے؟ خیالات و جذبات کی ناقابل اختتام اہمیت کے تسلیم کرلینے سے ان میں زندگی کا پیدا ہونا اس جذبہ کے اثر سے عام زندگی تو تقریباً محروم رہتی ہے اور خود یہ جذبہ خاص طرق عبادت مخصوص مذہبی ایام اور عجیب و غریب ریاضتوں کی شکل اختیار کرلیتا ہے، مختصر یہ کہ زندگی کے مادی حالات اور ذہنی فوائد ان دونوں کی آزادی پر بندشوں کا عائد ہونا، یہ نتیجہ ہے دراصل اسی نظریہ و عمل کی تفریق کا جس کی بدولت نظریہ تو دور دست، بے ثمر اور ایک مخصوص فنی شئے بنجاتا ہے اور عمل تنگ ہو، درشت اور توسیع و تہذیب خیال کی صفت سے عاری ہوجاتا ہے لیکن دماغی قویٰ کا اسقدر کم نشو و نما اور دماغی استفادہ کا اسقدر محدود ہونا جس قدر یاس انگیز ہوسکتا ہے اس سے زیادہ انسان کی موجودہ ترقی امید افزا ہے۔ طبقات و اقوام میں باہم اختلاط اور تاثیر و تاثر ابھی حال میں شروع ہوا ہے تعلیم میں جمہوری مفاد اور جمہوری خبرگیری کی حیثیت کو پیدا ہوئے شاید ہی سو برس سے زائد گزرے ہوں۔ تعلیم کا انسان پر جن جن طریقوں سے اثر پڑتا ہے ان کی کثرت و پیچیدگی کے تصور کو قائم ہوئے ابھی پچاس سال بھی نہیں ہوئے ہیں اگر جماعت نے اپنے تعلیمی فرائض کو زیادہ سنجیدگی اور وسعت نظر کے ساتھ ملحوظ رکھا تو ماضی کی بہ نسبت مستقبل میں رفتار ترقی کے تیز ہونے کی قوی امید ہے کیونکہ جن نوعمروں نے ابھی پختہ سال زندگی کی سخت، مقررہ اور رہنمائے عمل شکلیں اختیار نہیں کی ہیں ان کے حق میں تعلیم سب سے زیادہ کارگر ثابت ہوتی ہے البتہ تعلیم کے موثر استعمال کے لئے اس امر کی ضرورت ہے کہ جو اجتماعی فوائد اس کا سرچشمہ ہوں ان میں سے ایسے امور کا تو اشاعت کے لئے انتخاب کرلیا جائے جو عام اور یوں اجتماعی فائدہ کا صحیح نمونہ ہوں اور ان امور کو نظر انداز کردیا جائے جو انوکھے، جزئی یا محدود الاثر ہوں تاکہ رفتہ رفتہ ان کی اہمیت ختم

ہو جائے۔ یہ اٹھارویں صدی عیسوی کے بعض بلند ہمت تھے جنھیں یہ خیال پیدا ہوا کہ نوع انسانی کی غیر محدود ترقی بچوں کی تعلیم کے ساتھ ایک ناقابل انقطاع رشتہ اتحاد میں منسلک ہے۔

معاشرتی جماعت اور سیاسی سلطنت

ہم ذمہ دارانہ آزادی پر اس حیثیت سے غور کر چکے ہیں کہ اس کا مرکز افراد کی ذات ہوتی ہے اور اس کا اثر ان کی استعدادات پر پڑتا ہے۔ ذمہ دارانہ آزادی کے یہ معنی ہیں کہ جماعت میں ایک ایسا جمہوری نظم موجود ہے جس سے حقوق و واجبات کی ضمانت کا تعین اور اجرا ہوتا ہے (۱) یہ جمہوری نظم اس لحاظ سے کہ افراد کے استعمال حقوق و واجبات کا متقضی ہے معاشرتی جماعت کا مایۂ خمیر ہے۔ اس میں مرافقانہ زندگی کی وہ صورتیں بھی شامل ہوتی ہیں جو اس لئے باقاعدہ اور مستقل ہیں کہ وہ افراد کے استعمال حقوق و واجبات کا نتیجہ ہیں اور وہ خاص صورتیں بھی داخل ہوتی ہیں جو ان حقوق و واجبات کی حفاظت و ضمانت کرتی ہیں۔ خاندان، تفریح خانے مختلف مقاصد و اغراض کے لئے حلقے اور اتحادات ان چیزوں کا شمار قسم اول میں ہے اور عدالتوں اور مختلف انتظامی جماعتوں مثلاً ریل یا بیمہ کی نگران کار مجالس کا شمار قسم دوم میں ہے (۲) لیکن جمہوری نظم اس کے علاوہ ان بنیادی شرائط کی بھی تعیین کرتا ہے جن کو ملحوظ رکھ کے حقوق کا استعمال یا موانع استعمال کے

رفع کی تدبیر ہو سکتی ہے اس کا قیام اس لئے ہوتا ہے تاکہ ان بنیادی طریقوں کی تعین ہو جائے جنھیں اس کے اجزاء ترکیبی خواہ وہ افراد ہوں یا جماعات اپنے افعال کی انجام دہی کے لئے اختیار کر سکتے ہیں۔ اسی حیثیت سے جمہوری نظم پر سلطنت کا اطلاق ہوتا ہے ؏

ف معاشرتی حقوق و واجبات

ہر فعل سے فاعل کا دوسروں کے ساتھ رشتہ ہم افقت قائم ہوتا ہے، خواہ وہ اس کا قصد کرے یا نہ کرے۔ اس کا فعل ایک ایسی فطلی دنیا میں وقوع پذیر ہوتا ہے جو منتظم ہے، جس میں اجتماعی اتفاق اور نظامات موجود ہیں۔ جس حد تک اس قسم کے مجموعۂ افراد دیرپا یا بازگرد ہوتے ہیں اس حد تک ان کی نوعیت اور ان کے اعمال کی متعین تشکیل اور متعین اجرا ہو سکتا ہے۔ مشترک کاروبار، تفریح خانے، حرفتی حلقے، تجارتی شرکتیں، خاندان یہ وہ دیرپا اتحاد ہیں جن کا دائرۂ عمل متعین ہے۔ خرید و فروخت، تعلیم و تعلم پیدا وار و استعمال یہ ان بازگرد افعال کے دائرے میں شامل ہیں جن کے جائز طریقوں کی تعین ہو چکی ہے انھی متعین طرق عمل اور دوائر عمل کی تحدید معاشرتی حقوق میں ہوتی ہے۔ معاشرتی حقوق سے وہ ضمانت شدہ اور باقاعدہ صورتیں معلوم ہوتی ہیں جو کسی مشترک مقصد کی غرض سے ایک فرد دیگر افراد کے ساتھ رشتہ ہم افقت قائم کرنے کیلئے اختیار کر سکتا ہے ان میں اور سیاسی حقوق و واجبات میں یہ فرق ہے کہ آخر الذکر کا تعلق اجتماعی تنظیم کے ایسے طریقوں سے ہوتا ہے جو اس قدر بنیادی ہوتے ہیں کہ انھیں افراد کے ارادی انتخاب و قصد کے حوالہ نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ افراد کو اپنی اجتماعی ہستی کے لئے لامحالہ سیاسی تعلقات رکھنا پڑتے ہیں، قانون کی ماتحتی اختیار کرنا پڑتی ہے محصول ادا کرنا پڑتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ ؏

(۱) حقوق معاہدہ مرافقت کی صورتیں اتنی متعدد اور اتنی مختلف ہیں کہ ہم معاشرتی حقوق کے اُنھی پہلوؤں کا انتخاب کر سکتے ہیں جو اخلاقی حیثیت سے سب سے زیادہ اہم ہیں۔ ان میں ایک کے دوسرے سے امتیاز کے لئے ہم یہ دیکھینگے کہ آیا (۱) ان کا افراد کے ایسے مجموعوں سے تعلق ہے جو کسی صریح و محدود مقصد کے لئے عارضی و ہنگامی طور پر مرتب ہوتے ہیں یا (۲) اُن مجموعوں سے جن کا مقصد نسبتاً مستقل عام اور اس لئے کم قابل تحدید ہوتا ہے یا (۳) اُن خاص نظامات سے جو اس لئے وضع کئے جاتے ہیں تاکہ افراد اپنے حقوق سے بہرہ اندوز ہو سکیں اور اگر ان کے حقوق پر دست درازی کی جائے تو اس کا تدارک ہو سکے جو حقوق قسم اول کے تحت میں داخل ہوتے ہیں وہ حقوق معاہدہ کہلاتے ہیں۔ حقوق معاہدہ چند اشخاص کے مخصوص افعال کی انجام دہی یا ان سے احتراز کے متعلق صراحتاً یا کنایتاً اتفاق کا نتیجہ ہوتے ہیں ان کی بدولت صاحباں معاملہ کے مفاد کے لئے خدمات یا اشیاء کا تبادلہ ہوتا ہے، ہر معاملہ کی سرانجام دہی، ہر روٹی کی خریداری، ہر آلپین کے پیتہ کی فروخت میں صراحتاً اور کنایتاً معاہدہ موجود ہوتا ہے۔ حقیقی آزادانہ اتفاق یا معاہدہ کے یہ معنی ہیں کہ (۱) ہر فریق معاملہ کو اپنا مطلوبہ فائدہ حاصل ہوتا ہے (۲) فریقین تعامل یا امداد باہمی کے لئے جمع ہوتے ہیں (۳) اجتماعی زندگی کے اجزا کا وسیع، مبہم اور پیچیدہ کام منقسم ہو کے اُن بے شمار مخصوص اشیاء کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جن کی انجام دہی یا جو اگلی معینہ اوقات میں معینہ مقامات پر ہوتی ہے، اسی لئے اگر اجتماعی اخلاقیین کی ایک جماعت کو اپنا نصب العین آزادانہ معاہدہ کی شکل میں نظر آتا ہے تو یہ امر مشکل تعجب انگیز ہو سکتا ہے۔ ہر متعلق شخص بعض ایسے واجبات اپنے ذمہ لیتا ہے جن کا ادا کرنا خود اس کے حق میں مفید ہوتا ہے اس لئے ان واجبات کی انجام دہی جبریہ نہیں بلکہ اختیاری ہوتی ہے، اس کے ساتھ ساتھ دوسرے اشخاص بعض ایسے کاموں میں مصروف ہو لئے ہیں

جن سے اس کو کسی نہ کسی طرح فائدہ پہنچتا ہے۔ معاہدہ کے نظریہ میں جو کوتاہیاں ہیں ان سے ہم کو آیندہ سروکار ہوگا۔

(۲) مستقل ارادی مرافقت اشتراک کاروبار، محدود ذمہ داری رکھنے والی تجارتی مجلسیں، اہل حرفہ کے حلقے، مزدور پیشہ طبقہ کے اتحادات، ملاقات خانے، درسگاہیں، کلیسا یہ تمام نظامات اس مرافقت کے تحت میں داخل ہیں جو ہمہ گیر و مستقل ہوتی ہے اور جس کے پیدا کردہ حقوق و واجبات دور رس ہوتے ہیں۔ اس ذیل میں ان جمعیتوں کا بھی شمار ہے جو گپ شپ، لطف صحبت اور زندہ دلی کے لیے قائم کی جاتی ہیں۔ اس قسم کی جمعیتیں وہ ایسی مجلسیں نہیں جن کا مقصد نفع حاصل کرنا ہو۔ ان کے پیش نظر باہم لطف اندوزی یا بعض فیاضانہ مقاصد ہوتے ہیں، لیکن سب سے اہم وہ مرافقت ہے جو اگرچہ بالارادہ انجام پاتی ہے اور اس لئے اس کی بنیاد معاہدہ پر ہوتی ہے، لیکن اس کے باوجود اسکا مقصد عام ہوتا ہے یوں اس مرافقت کی نوعیت مستقل ہوتی ہے اور اس کے دائرہ میں ان امور سے کہیں زیادہ باتیں شامل ہوتی ہیں جن کا ذکر معاہدہ میں آسکتا ہے۔ شادی جدید جماعت میں معاہدہ کے ذریعہ سے ہوتی ہے لیکن یہ معینہ اوقات میں معینہ خدمات کے تبادلہ تک محدود نہیں بلکہ ایک ایسا اتحاد ہے جس کا مقصد فریقین کا اقتصادی و روحانی نفع ہے اور اس نفع کے حدود اتنے وسیع ہیں کہ ان میں فریقین کے تمام فوائد داخل ہیں۔ اولاد کی پیدائش و پرورش کے لحاظ سے شادی اجتماعی فوائد کی حفاظت اور ان کی ترقی کی رہنمائی کا ایک بنیادی ذریعہ ہے۔ مکتب، مدرسہ، کلیسا، مزدوروں یا کارکنوں کا تعاہد، کارگیروں کی تنظیم، کارکن اور کارگیر دونوں کی یکجائی تنظیم ان چیزوں کا شمار اس مستقل ارادی تنظیم میں ہے جس کا اثر دور رس ہوتا ہے اور براہ راست متعلق اشخاص اور جماعت کے عام افراد دونوں پر پڑتا ہے۔

(۳) عدالتوں کے استعمال کا حق اہتمام معاشرتی حقوق کا استعمال اور

ان کی آزمائش اس حق کے ذریعہ سے ہوتی ہے جس کی بدولت متعارض حقوق کی تحدید اور فوت شدہ حقوق کی تلافی کسی ایسے جمہوری صاحب اختیار کے ہاتھوں ہوتی ہے جس کے اختیارات عام اور آخری ہوتے ہیں۔ ممکن ہے انسان کے "نالش دائر کرنے یا اس پر نالش دائر کئے جانے کے حق" میں اس قدر زیادہ قانونی و خارجی حیثیت نظر آئے کہ یہ حق کسی ایسے رسالہ میں زیادہ التفات کے قابل نہ معلوم ہو جس کا موضوع علم الاخلاق ہو مگر یہی اس دیرینہ تجربہ کا ماحصل ہے جو انفرادی آزادی اور جمہوری نظم کی باہم تطبیق کے متعلق کیا جا چکا ہے۔ معاشرتی حقوق اسی وقت موثر ہو سکتے ہیں جب ان کے ساتھ ان کے اجراء اور بوقت ضرورت ان کی تلافی و علاج کا طریقہ بھی بیان کر دیا جائے، علاوہ برایں تمام متعلق اشخاص کی نیک نیتی کے باوجود معاشرتی حقوق میں تعارض کا واقع ہونا اس لئے لازمی ہے کہ نئی نئی صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ اگر نئی صورتوں میں ہر فریق کے حقوق کی تحدید کا کوئی انتظام نہ ہوا تو ہر فریق نیک نیتی کے ساتھ خود رائی سے کام لے کے قدیم اصول یعنی ذاتی طاقت کے استعمال کی بنیاد پر اپنے حقوق کا باصرار اظہار کریگا، یوں جدید نظم تو عالم وجود میں نہ آئیگا اور قدیم نظم خطرہ میں ہوگا، بلکہ اس کا شیرازہ برہم ہو جائیگا اس بناء پر عدالتوں کے حق استعمال کا فائدہ نسبتہً محدود درجہ تک تو ان دیدہ و دانستہ حق تلفی کی مخصوص صورتوں میں نظر آتا ہے جو فیصلہ طلب ہوتی ہیں لیکن اس سے زیادہ اہم یہ امر ہے کہ جن صورتوں میں ان کے نئے ہونے کی وجہ سے حقوق میں ابہام پیدا ہوتا ہے ان کے مصالحانہ تصفیہ کے انتظام سے لوگوں کو اپنے افعال کے صحیح دائرہ وسعت اور حدود کی تعلیم حاصل ہوتی ہے۔

برائیاں اور ان کے علاج

دوسروں کے حقوق میں دست اندازی مثلاً قتل، سرقہ، آتش زنی، یا جعل سازی، ایسی سیرت پر دال ہوتی ہے جو اپنے رجحان کے لحاظ سے نمایاں طور پر معاشرت کی دشمن ہوتی ہے۔ اس قسم کی برائیاں اگرچہ افراد کے ساتھ کی جاتی ہیں لیکن

ان سے ایک ایسا میلان طبع معلوم ہوتا ہے جو سب کے لئے خطرناک ہوتا ہے، یہ برائیاں جرائم کہلاتی ہیں جرائم کے انسداد کا براہ راست تعلق تو صاحب اختیار حاکم سے ہوتا ہے لیکن اس میں اعانت سب کا فرض ہے۔ اسی لئے اخفائے ثبوت سے انسان شرکت مجرمانہ کا ملزم ہوتا ہے، جس طرح کہ اپنے نقصان کا تاوان لے کے بطور خود تصفیہ کرنے سے انسان مصالحت مجرمانہ کا مرتکب ہوتا ہے۔ ان جرائم کی پاداش علی العموم شخصی ہوتی ہے مثلاً قید یا سخت جرمانہ لیکن کبھی جو زیادتی کی جاتی ہے اس کی نوعیت جرم کی نہیں بلکہ 'ضرر' کی ہوتی ہے۔ اس طرح کی زیادتی سے ایک ایسا میلان طبع معلوم ہوتا ہے جو اجتماعی مصالح کے ساتھ عملی دشمنی رکھنے کے بجائے ان کی طرف سے بے اعتنائی یا پہلو تہی کرتا ہے۔ ازالۂ حیثیت عرفی اور مداخلت بیجا کا شمار اسی قسم کی زیادتی کی مثالوں میں ہے۔ ایسے موقع پہ دمشترکہ دولت، دجمہوری سلطنت۔م) نہیں بلکہ خود ضرر رسیدہ شخص دادرسی کی سلسلہ جنبانی کرتا ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ جماعت کو بحیثیت مجموعی اس معاملہ سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی بلکہ اس کے نزدیک بعض صورتوں میں لوگوں کی حمایت وعدم حمایت حقوق سے چشم پوشی اور ان کے نقصان کی تلافی سے زیادہ اہم اس امر کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے، کہ یہ خود ہی اپنے نفع و نقصان کی خبرگیری کریں اس کے علاوہ بعض ایسی نزاعیں ہیں جن سے کسی ایسے میلان طبع کا اظہار نہیں ہوتا جو مجرمانہ یا ضرر رساں ہو۔ اس قسم کی نزاعیں قانون کے صحیح مفہوم کے متعلق عدم تیقن کا نتیجہ ہوتی ہیں جس کی وجہ سے مثلاً صریح یا ضمنی معاہد کی تشریح میں اختلاف پیدا ہوتا ہے، جب یہ صورت پیش آتی ہے تو جماعت کی مصلحت اس امر کی متقاضی ہوتی ہے کہ باہمی نزاع کے تصفیہ کے لئے کوئی انتظام کیا جائے جو دشمنی اور شخصی مکافات کو نہ پیدا ہونے دے اس کے ماسوا وہ ایسے نظائر اور اصول قائم کر دے جن سے آئندہ اس قسم کی صورتوں میں عدم تیقن اور اختلاف کی گنجائش کم ہو جائے ؎

امن اور اطمینان صرف علانیہ تصادم یا بدنظمی کے نہ ہونے کا نام نہیں ان دونوں کے لئے ایسے معینہ، سہل العلم اور عام طور پر مسلمہ اصول کی ضرورت جن سے ہر شخص کے جائز افعال کے دائرہ و حدود کی تعیین ہوتی ہو۔ تشہیر، معیار، ضابطہ کارروائی، انسدادی تدابیر، یہ چیزیں ان اصول کی جان ہیں۔ عام مصلحت اس وقت تک مبہم و مخفی رہتی ہے جب تک اس کی تحدید کوئی بے لوث و ناطرفدار اجتماعی انتظام نہیں کرتا، جب یہ مرحلہ طے ہو جاتا ہے تو عام مصلحت کا اظہار افعال کے باضابطہ اور ضمانت شدہ طریقوں کی شکل میں ہوتا ہے۔ ارسطو کے یہ معنی الفاظ میں انصاف کے انتظام سے اس کی تحدید بھی ہوتی ہے یعنی اس کا انکشاف بھی ہوتا ہے اور اس کی اشاعت بھی ہوتی ہے۔

ف۲ معاشرتی حقوق کا نشو و نما

ابتدائی اور موجودہ انصاف موجودہ انتظام قانون اور ابتدائی طُرق انصاف میں جو تقابل پایا جاتا ہے اس کے سرسری خاکہ سے موجودہ انتظام قانون کے نقائص و کمالات کی اہمیت واضح ہو سکتی ہے وحشی و ناشائستہ جماعت میں چونکہ بنیاد اتحاد یعنی رشتۂ نسب مستحکم ہوتا ہے اس لئے اگر ایک رکن کوئی قصور کرتا ہے تو اس قصور کا بدلہ لینے کے لئے کسی دوسرے رکن پر حملہ کیا جا سکتا ہے۔ ممکن ہے یہ دوسرا رکن اس قصور میں شریک نہ ہو لیکن اس کا جرم یہ ہے کہ اس کی رگوں میں بھی وہی خون دوڑ رہا ہے جو قصور وار کی رگوں میں ہے، تعزیری حملہ ضرر رسیدہ اور اسکے نسبی رشتہ داروں کی طرف سے براہ راست و بلا امتیاز ہوتا ہے اور مروجہ دستور کے مطابق جوش غضب یا مخفی انتقام کی حالت میں ہوتا ہے۔ ہرن کا بیان ہے کہ دو سلطنت باشندوں کے ذاتی جھگڑوں میں دخل نہیں دیتی تھی ہر شخص اپنے مال اور اپنے گھر کی خود فکر کر لیتا تھا۔ ہر ہاتھ خود ہی اپنے سر کی حفاظت کرتا تھا۔

اگر کسی کو نقصان پہنچایا جاتا تھا تو وہ مکافات، انتقام یا پھر تلافی کی کوشش کرتا تھا" کبھی ایک انتقام کا نتیجہ دوسرا انتقام ہوتا تھا اور یوں خونی نزاعوں کا سلسلہ جاری رہتا تھا بہر حال جو صورت معاملات تھی وہ مجازاً نہیں بلکہ حقیقتاً "شخصی جنگ" کی مصداق تھی ؛

موجودہ تغیرات اس کی جگہ اب ایک ایسی صورت معاملات نے لے لی ہے جس میں جمہور کا ایک با اختیار قائم مقام اور ناطرفدار ثالث (۱) افراد کے ساتھ زیادتی پر اس حیثیت سے توجہ کرتا ہے کہ وہ مشترکہ دولت کے ساتھ زیادتی ہے (۲) مفروضہ زیادتی کرنے والے کو گرفتار کرتا ہے (۳) یقین جرم میں ایک موجود فی الخارج اور سب کے لئے یکساں معیار فیصلہ یعنی قانون سے کام لیتا ہے (۴) مفروضہ زیادتی کرنے والے پر ان قواعد کارروائی بشمول قواعد شہادت وثبوت کے مطابق مقدمہ چلاتا ہے جن کی عام اشاعت ہو چکی ہے (۵) بصورت ثبوت زیادتی کرنے والے کی سزا دہی اپنے ذمہ لیتا ہے۔ اس تغیر کی تاریخ اگرچہ اہم ہے مگر اس کے بیان کا یہ موقع نہیں ہمیں یہاں اس تعلق سے واسطہ ہے جو جمہوری اختیار، جمہوری قانون اور جمہوری سرگرمی میں اور افراد کی آزادی وذمہ داری کے نشوونما میں پایا جاتا ہے۔ آئندہ متعدد جزئیات کے بیان میں ہم اس امر کی طرف اشارہ کرینگے کہ افراد کی ذمہ داری وآزادی کے ارتقاء میں توارد پایا جاتا ہے ؛

نیکی وبدی کی طبعی حیثیت نیکی وبدی کے متعلق فیصلہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) ان میں اخلاقی اہمیت تسلیم کی جائے یعنی ان کی بنیاد وابتدا کو اخلاقی یا ارادی قرار دیا جائے (۲) انھیں اشیاء کے حقیقی خواص میں شمار کیا جائے گویا ان کو ایک ایسا جوہر مانا جائے جو تمام اشیاء میں موجود ہے یا ایک ایسی طاقت سمجھا جائے جو اشیاء میں رہتی ہے اور جس کی وجہ سے اشخاص واشیاء مہربان ونامہربان مفید ومضر ہوتی ہیں۔ وحشی قبائل مثلاً موت یا بیماری کا تصور فطری برائی کی حیثیت سے نہیں کر سکتے

بلکہ ان دونوں چیزوں کو دشمن کی بدخواہانہ جادوگری کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اسی طرح جو برائی انسان کے افعال سے پیدا ہوتی ہے اسے یہ وحشی ایک ایسے مافوق الفطری میلان کی علامت قرار دیتے ہیں جو انسان میں مخفی ہوتا ہے بعض لوگوں کی جس شخص یا جس چیز کو ہوا بھی لگ جاتی ہے اس پر آفت آجاتی ہے۔ ایسے لوگوں کے کاموں پر خدا کی پھٹکار ہوتی ہے لیکن اس طرح جو برائیاں پیدا ہوتی ہیں ان میں اور ان برائیوں میں فرق نہیں کیا جاتا جو قصد اور سیرت کا نتیجہ ہوتی ہیں ایسے موقع پر اچھائی یا برائی کے متعلق اخلاقی نقطۂ نظر تو شاید ہی موجود ہوتا ہو البتہ طبعی نقطہ نظر کا غلبہ ہوتا ہے جو سحری نقطہ نظر سے ملتا جلتا ہوتا ہے۔ یوں برائی کے متعلق یہ رائے قائم کی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسا متعدی مادہ ہے جو ایک نسل سے دوسری یا ایک فرد یا طبقہ سے دوسرے فرد یا طبقہ کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے، وہ ایک ایسی طبعی شئے ہے جس سے اگر نجات حاصل ہو سکتی ہے تو ایسے ذرائع سے جو خود بھی جسمانی ہیں۔ فطری مصائب، وبائی امراض، شکستیں، زلزلے وغیرہ کی حیثیت تو گویا اخلاقی قرار دیجاتی ہے اور اخلاقی برائیوں کو نصف سے زائد طبعی تسلیم کیا جاتا ہے۔ معاصی متعدی امراض سمجھے جاتے ہیں اور فطری امراض انسان یا خدا کی بدخواہانہ مداخلت کا نتیجہ خیال کئے جاتے ہیں اخلاق میں مادیت اور فطرت میں اخلاقی یا بد اخلاقی کا رنگ پیدا کیا جاتا ہے۔

ان تصورات کی بدولت افراد کی شخصی ازادی و ذمہ داری میں جو کمی واقع ہوتی ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کی شاید ہی ضرورت ہو۔ انسان اپنے خیالات و اعمال کے لحاظ سے ہر طرف سے ایسی پر اسرار طاقتوں میں گھر جاتا ہے جن کے طرق عمل کے متعلق پیش بینی سے کام نہیں لیا جاسکتا یہ بیان اس وقت بھی صحیح ہوتا ہے جب انسانی کی بہتر سے بہتر حالت ہوتی ہے لیکن جب انسانی طاقت کا رخ بدی کے ان ناقابل ضبط سرچشموں کی طرف سے پھیر کر جو اس کے میلان طبع میں موجود ہوتے ہیں ساحرانہ اعمال کے طرف کر دیا جاتا ہے تو اس وقت جس قدر موثر آزادی کا حاصل ہونا ممکن

ہوتا ہے اس کی مقدار بہت ہی کم ہوتی ہے یہ ذمہ داری کی اسی غلط تعیین کا نتیجہ ہے کہ انسان ایسے افعال کا جواب دہ قرار دیا جاتا ہے جو اس سے سرزد نہیں ہوتے، کیونکہ اس میں برائی کی طرف ساحرانہ میلان کا وجود فرض کیا جاتا ہے۔ قحط، وبا، جنگ میں شکست کا علاج تو جان و مال کی قربانی یا مذہبی رسوم کے ذریعہ تجویز کیا جاتا ہے لیکن ان قابل علاج اسباب نقصان کی طرف توجہ بھی نہیں کیجاتی جو انسانی جہالت و غفلت کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں ؎

۲۔ نیت و اتفاق ایسی صورت میں اتفاقی اور ارادی نیکی یا بدی میں شاید ہی فرق کیا جا سکتا ہو۔ اپنی تاریخ کے نسبتاً آخری زمانہ تک جماعت کا اس مفروضہ پر عمل تھا کہ جب ایک مضرت رساں نتیجہ نکلا ہے تو اس نتیجہ کے نکلنے کے یہ معنی ہیں کہ جن لوگوں کو اس سے کسی قسم کا تعلق ہے ان میں بدی کی طرف میلان موجود ہے، آزادی کی تحدید کے ساتھ ذمہ داری کی تحدید بھی پائی جاتی تھی جو تحدید آزادی کا مثنیٰ تھی۔ اگر کوئی مضر نتیجہ نہیں نکلتا تھا تو یہ خیال کیا جاتا تھا کہ مضرت رساں نیت بھی موجود نہیں، نقصان اگر جانور بلکہ بے جان چیزوں سے بھی پہنچتا تھا تو وہ بھی ناپسندیدگی اور سزا کی زد میں آجاتی تھیں۔ اثنیا میں عہد تمدن تک اس دستور کی یادگار باقی رہی۔ اگر کسی شخص پر درخت گر پڑتا اور وہ مرجاتا تو اس درخت پر مقدمہ چلایا جاتا اور فیصلۂ سزا کے بعد حدود شہر کے باہر پھینک دیا جاتا یا بالفاظ دیگر اسے جلاوطن کر دیا جاتا۔ مضرت رساں شئے کا مالک تو بہر حال ذمہ دار قرار پاتا تھا جانوروں کے مجرم قرار پانے کی ویسٹر مارک نے ایک مثال نقل کی ہے جو ۱۴۵۷ء کی ہے ایک سورنی اور اس کے چھ بچوں پر یہ الزام قائم کیا گیا تھا کہ انھوں نے ایک بچہ کو مار ااور مار کے اس کا ایک حصہ کھا گئے۔ ملزموں پر مقدمہ چلایا گیا سورنی تو مجرم قرار پائی اور اس کے لئے سزائے موت تجویز کی گئی لیکن بچے اس لئے چھوڑ دئے گئے کہ وہ کم سن تھے اور ان کے سامنے ان کی ماں کی بری مثال

موجود تھی جس زمانہ میں لکڑی، پتھر، جانور برے نتائج کے ذمہ دار قرار دئے جاتے ہوں اس میں انسانی افعال کے متعلق نیت، اتفاق یا آفت کے فرق کرنے کی کب گنجائش ہوگی۔ قرون متوسطہ کا تو یہ اصول تھا کہ "وہ انسان کے قصد، اس کے خیال، کا علم ابلیس کو بھی نہیں ہوتا"۔ یقینی طور پر صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ نقصان ہوا اب جو اس نقصان کا سبب بنا ہو، اسے خمیازہ بھگتنا چاہئے اگر یہ نہ ہوا تو گویا نہ علانیہ کوئی نقصان ہوا اور نہ کسی پر الزام ہے لیکن نقصان تو ہوا ہے اس لئے جس کا تعلق ہو خواہ دور کا ہوا سے اپنے اس تعلق کی بنا پر مجرم قرار پانا چاہئے۔ یہاں جو ہوا سو ہوا سے کام نہیں چل سکتا۔ سترھویں صدی میں انگریزی قانون کی جو حالت تھی اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کیسے دور کے تعلق سے بھی ذمہ دار قرار پا جاتا تھا "آپ اپنے کام کے لئے جا رہے تھے کہ میں آپ کے کہنے سے آپ کے ساتھ ہو لیا راستہ میں میرے دشمن مجھ پر ٹوٹ پڑے اور مار ڈالا۔ اب میرا خون بہا آپ کے ذمہ ہے جنگلی جانوروں کی نمائش یا پاگل کا دلچسپ تماشہ تھا آپ مجھے دکھانے لے گئے۔ ان جانوروں یا پاگل آدمی نے مجھے مار ڈالا۔ میرا خون بہا آپ کو دینا پڑیگا۔ آپ نے اپنی تلوار لٹکا دی تھی ایک شخص سے وہ گر پڑی میرے لگی اور میں زخمی ہوگیا۔ اس کا تاوان دلوائیے"۔ افعال کے مرکزی جز کی حیثیت سے نیت کے تصور کا وضاحت کے ساتھ ظہور رفتہ رفتہ ہوا ہے اور اسی کی بدولت آزادی یا آزادانہ افعال کا تصور عالم وجود میں آیا ہے۔ یہ امر تو ظاہر ہے کہ ذمہ داری کی تحدید بھی اتنی ہی زیادہ ہوگی جتنی زیادہ آزادی کی تحدید ہوگی۔ اگر انسان ان چیزوں کا ذمہ دار ہے جن کے متعلق وہ خواہش و پیش بینی سے نہ کام لیتا ہے اور نہ لے سکتا ہے تو وہ کیوں اپنے آپ کو افعال کے نتائج کے متعلق دوراندیشی سے کام لینے اور اس دوراندیشی کے لحاظ سے اپنی تجاویز کے مرتب کرنے کا ذمہ دار سمجھے۔ یہ پہلو اس وقت وضاحت کے ساتھ نظر آتا ہے جب ہم اپنے مذکورۂ بالا بیان کو الٹ کے دیکھتے ہیں اگر برائی کی بالارادہ کوشش سے مضرت رساں نتیجہ پیدا نہیں ہوتا تو کوشش

کرنیوالا سور و الزام بھی نہیں ہوتا بلکہ وہ صاف بچ جاتا ہے۔ کیونکہ " ارتکاب جرم کی کوشش جرم میں شامل نہیں ہوتی"۔

۳۔ سیرت و حالات

شخصی اخلاقی فیصلہ تو ایک طرف، قانون کے نقطۂ نظر سے بھی فاعل کی نیت کے متعلق رائے قائم کرتے وقت ہم اس سیرت کو پیش نظر رکھتے ہیں جو اس کے طرز عمل سے ظاہر ہوتی ہے۔ کسی خاص فعل کی اخلاقی حیثیت کے متعلق فیصلہ میں ہم اپنے نقطۂ نظر کو وسیع کر کے ان نتائج کو بھی ملحوظ رکھتے ہیں جن کے ظہور کی فاعل عادۃً کوشش کیا کرتا ہے، اگر کوئی کام اس کی معتاد روش کے خلاف ہوتا ہے تو ہم اسے کم الزام دیتے ہیں۔ اگر اس کی سیرت اس طرح کے افعال کے لئے وقف ہوتی ہے تو ہم اسے زیادہ الزام دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم فاعل کے مستقل رویہ اور میلان طبع کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ افعال کے نتائج و حالات کو زیادہ غور سے دیکھتے ہیں۔ اپنی جان و مال، یا دوسروں کی حفاظت مخفف حالات میں داخل ہے۔ اشتعال کی مقدار اور فوری ہیجانی خوف یا غصہ کی موجودگی پر اس نظر سے غور کرتے ہیں کہ یہ دونوں دیرینہ اور متعین طور پر قائم شدہ خیال سے متاثر چیزیں ہیں۔ یہ سوال پیش نظر رکھتے ہیں کہ آیا یہ جرم پہلی دفعہ ہوا یا اس سے پہلے بھی ہو چکا ہے، یہ شخص نیک چلن ہے یا بدچلن ہے۔ آجکل اس امر پر بھی غور کرتے ہیں کہ وراثت، ابتدائی ماحول ابتدائی تعلیم اور مواقع کا اثر کہاں تک شامل ہے۔

ہم اب بھی جمہوری و شخصی اخلاق، ذاتی فیصلہ اور قانونی کارروائی و سزا کے نقطۂ نظر سے اس بارے میں بہت پیچھے ہیں۔ حال ہی میں ہم نے نوعمر قصور واروں، کے ساتھ مخصوص طریقہ اختیار کرنا شروع کیا ہے لیکن ان کے مناسب حال طریقوں کی توسیع کو سخت مخالفت اور اس سے زیادہ سخت جمود و بے اعتنائی سے دوچار ہونا پڑ رہا ہے بہت سے اچھے لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اگر جرم کی حیثیت متعین کرتے وقت ابتدائی تربیت اور موقع کا لحاظ کیا گیا تو اس سے ذمہ داری کا معیار پست ہو جائیگا۔ جس طرح کسی

زمانہ میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ جو مضرت رساں نتائج ظاہر ہو چکے ہیں انکی ذمہ داری کے عائد کرنے میں اگر عدم نیت کے عذر کو قابل سماعت قرار دیا گیا تو اس سے ذمہ داری کا دائرہ تنگ ہو جائیگا۔ اس لئے کسی کو بھی قانون کے پنجے سے بچکے نکل جانے دینا، احتیاط، کے خلاف ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں جو سخت دشواری پیش آتی ہے اس کا تعلق عقلی و عملی پہلو سے ہے۔ ایک وقت وہ تھا جب نیت کے موجود یا غیر موجود ہونے کا فیصلہ کرنا غیر ممکن معلوم ہوتا تھا۔ کیونکہ اس کا علم خدا ہی کو تھا لیکن اب ہم نے خود ہی نیت کے دریافت کرنے کے لئے ایسے طریقے ایجاد کر لئے ہیں جو اصولاً صحیح ہیں گو بلحاظ عمل ان میں نقائص موجود ہیں۔ اسیطرح علم الانسان علم النفس، علم الاعداد کی ترقی سے ایک وقت وہ آئیگا جب نیت و سیرت پرورانشت، ابتدائی ماحول اور تربیت کے اثر کو ملحوظ رکھنا ممکن ہوگا۔ اسوقت ہم نیت کے متعلق اپنے فیصلہ کے موجودہ طریقوں کو اسی طرح وحشیانہ سمجھیں گے جس طرح کہ آجکل ہم گزشتہ زمانہ کی اتفاق واشتعال کی طرف سے بے اعتنائی کو وحشیانہ قرار دیتے ہیں۔ سب سے زیادہ یہ کہ ہمیں اُس وقت یہ معلوم ہوگا کہ حالات و سیرت کی تہ میں جو اسباب مضمر ہوتے ہیں انکی تمیز میں جسقدر اضافہ ہوگا اسی قدر ذمہ داری کی بندشیں ڈھیلی نہیں بلکہ اور سخت ہونگی۔

۴۔ دماغی ناقابلیت اور بے خیالی ارادی افعال کے فیصلہ کن عنصر کی حیثیت سے سیرت کے روز افزوں اعتراف کے ساتھ ساتھ ہم نے اب عمر، حمق اور جنون وغیرہ کو موثرات فیصلہ کی حیثیت سے پیش نظر رکھنا شروع کر دیا ہے۔ لیکن اس کے نشو و نما کی رفتار بھی سست رہی۔ اگر ہم اسی مسئلہ جنون کو لیں، تو ہمیں یہ معلوم ہو کہ ۱۷۲۴ء میں مجنونانہ افعال کے مضرت رساں نتائج کی ذمہ داری سے سبکدوش رہنے کے لئے اس امر کی ضرورت تھی کہ فاعل فہم و حافظہ سے بالکل محروم ہو اور اپنے افعال کو اس سے زیادہ نہ سمجھ سکتا ہو جتنا شیر خوار بچے، بہائم یا جنگلی جانور سمجھتے ہیں،، انیسویں صدی کے آغاز میں اس درجہ ہرزہ سرا مجنوں ہونے کی ضرورت نہ تھی بلکہ اصولاً نیک و بد میں تفریق کی عدم قابلیت کافی تھی۔ ۱۸۴۳ء میں ایک مشہور قانون کی بدولت انگریزی قانون

ہیں یہ تسلیم ہوئی کہ اصولاً نیک و بد میں تفریق کی جگہ پیش نظر معاملہ میں نیک و بد کی تفریق کو ملی، لیکن اس بارے میں مزید پیش قدمی علمی ترقی کے ہمرکاب رہیگی جس کی مدد سے کسی فعل کے انجام دیتے وقت فاعل کی مخصوص دماغی حالت کا اندازہ ہوسکیگا اور یوں موجودہ نظام کے ایسے نقائص کی اصلاح ہوسکیگی جن کے باعث ایک طرف تو وہاں عذر جنون کے پیش کرنے کا موقع ملتا ہے جہاں جنون کا وجود نہیں ہوتا اور دوسری طرف ایسے لوگوں کو سزا ملتی ہے جو غیر ذمہ دار ہوتے ہیں عام فیصلہ اب بھی اس خیال کی طرف مائل ہے کہ نتائج کی بنیاد پر واضح اور متعین ارادہ کا انتساب فاعل کی طرف ہونا چاہئے اور دماغی پراگندگی و حیرانی کے حالات کو نظر انداز کر دینا چاہئے کیونکہ یہی مقتضائے احتیاط ہے۔

بے خیالی کی ذمہ داری

اگر دماغی عدم صحت کی حالت میں انسان اپنے افعال کی ذمہ داری سے سبکدوش ہوجاتا ہے تو دماغی صحت کی حالت میں ان نتائج کا ذمہ دار قرار پاتا ہے جن کا اسے خیال تک نہیں ہوتا اسکے علاوہ اگر وہ کسی کام کے انجام دینے کا خیال نہیں کرتا تو اس خیال نہ کرنے کا بھی وہ ذمہ دار ہوتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت کا تعلق بے خیالی یا بے توجہی سے ہے، مثلاً جب راج عمارت کے اوپر سے ملبا سڑک پر پھینکتا ہے جس سے کسی کے چوٹ لگتی ہے تو اس صورت میں چوٹ کی دیدہ ودانستہ کوشش تو کجا اس کا خیال بھی اسے نہیں ہوتا۔ دوسری صورت کا تعلق فرد گذاشت سے ہے جیسے فرض کیجئے مہندس کو اشارہ دیا گیا لیکن اس نے نہیں دیکھا ایسے موقع پر خواہ کوئی نقصان نہ پہنچے جب بھی فاعل اخلاقی حیثیت سے قابل الزام ہوتا ہے علیٰ ہذا بچے اپنے افعال کے نتائج کا نہ خیال کرنے کی وجہ سے مورد الزام قرار پاتے ہیں اگر وہ کسی خاص کام کو ایک خاص وقت پر انجام دینے کا خیال نہیں کرتے مثلاً جس وقت ان سے گھر آنے کو کہا جاتا ہے اس وقت وہ نہیں آتے تو انھیں سرزنش کی جاتی ہے۔ ان صورتوں کا تعلق صرف دوسروں کے فیصلہ سے نہیں۔ انسان میں جس قدر ضمیر کی

پابندی زیادہ ہوگی اسی قدر ایسے مواقع پیش آئینگے جب اسے اپنے آپ کو اس لئے مستحق ملامت قرار دینا پڑیگا کہ بعض نتائج اسکے خیال غور و خوض یا پیش بینی سے کام نہ لینے کی وجہ سے پیدا ہوگئے، مگر اس کے لئے شرط یہ ہے کہ صورت حال ایسی ہو جس میں اس امر کے باور کرنے کے وجوہ موجود ہوں کہ اگر اس کی سیرت کی نوعیت مختلف ہوئی تو وہ ان موجب الزام نتائج کا پیش از وقوع اندازہ کرلیتا۔ چونکہ وہ کسی دوسری شئے کے خیال میں غرق ہوگا اس لئے وہ ان نتائج کا خیال نہ رکھ سکیگا لیکن یہ دوسری شئے خواہ بجائے خود اچھی ہو لیکن اس موقع پر وہ نازیبا سیرت کی علامت ہوگی یہی واقعہ کہ وہ اپنے آپ کو کسی شئے کے خیال میں اس طرح مستغرق ہوجانے دیگا کہ اسے اپنے وعدہ کے ایفا یا اپنے ضرورتمند دوست کی امداد کا خیال نہ آنے پائیگا اس امر کا ثبوت ہوگا کہ اس کی سیرت میں خود غرضی یعنی بے پروائی پائی جاتی ہے ؛

بظاہر تو یہ امر پیچیدہ اور بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے کہ انسان چونکہ اپنے افعال میں غیر ذمہ دار ہوتا ہے اس لئے دوسرے اس کو ذمہ دار قرار دیتے ہیں تاکہ اس میں ذمہ داری پیدا ہو۔ وہ خود اپنے آپ کو اس لئے الزام دیتا ہے کہ اسے یہ محسوس ہوتا ہے کہ میں ذاتی یا مخصوص نفع کو اس حد تک ترجیح دیتا ہوں کہ دوسروں کے نفع کی طرف سے غافل ہوجاتا ہوں (اگر اس واقعہ پر افسوس نمائشی نہیں بلکہ اصلی ہوتا ہے تو) اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ انسان میں آیندہ نسبتاً زیادہ خیال رکھنے کی عادت کو نشو و نما ہوتا ہے، جب ناواقفیت کا باعث سیرت کا نقص ہوتا ہے تو خود اپنی یا دوسروں کی نظر میں ناواقفیت برے نتائج کے عذر کی حیثیت سے بہت کم لائق قبول ہوتی ہے۔ انسان کا اخلاقی فرض یہ ہے کہ اسے اپنے افعال کے نتائج کا علم ہو لہذا اس صورت میں اس کی اخلاقی سیرت کا دار مدار اس پر نہیں کہ اس کے پیش نظر چند صورتیں ہوتی ہیں جن میں سے وہ بدترین کا انتخاب کرتا ہے، بلکہ مشکل یہ ہے کہ اس کے پیش نظر صرف ایک ہی صورت ہوتی ہے

جس کا اس لئے سوچ سمجھکر انتخاب نہیں کیا۔ اس کی آزادی کا راز اس صلاحیت میں مضمر ہوتا ہے جس کی بدولت وہ اپنے طرز عمل میں تغیر کر سکتا ہے اور جو اسے اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ اس کی ناواقفیت کا ازالہ دوسروں کی بازپرس یا اس احساس ذمہ داری سے ہوتا ہے جو خود اس میں بعد کو غور و خوض کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس بناء پر ذمہ داری یا آزادی کے ہر نظریہ کے لحاظ سے ان افعال کی حیثیت پیچیدگی سے خالی نہیں جو یا تو بے توجہی کا نتیجہ ہوتے ہیں یا غفلت کے باعث سرانجام نہیں پاتے۔ ایسی صورت میں یا خود اپنے آپ اور دوسروں کو الزام دینا بالکل غلط ہے کیونکہ آزادی و ارادہ کا عنصر مفقود ہوتا ہے یا مختلف صورتوں کا غور و خوض کے ساتھ موازنہ اور کسی ایک صورت کی دانستہ ترجیح ان دونوں باتوں کی عدم موجودگی ذمہ داری کے عائد کرنے کے لئے کافی ہے (بالفاظ دیگر ایسے مواقع پر عدم غور و خوض کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے م۔) اگر فاعل ناواقف ہوتا ہے تو اس کی ناواقفیت کی وجہ سے فطرت اس کے افعال میں نتائج کے پیدا کرنے سے باز نہیں آتی کسی بیخیالی کے فعل سے جو برے نتائج ظاہر ہوتے ہیں وہ حقیقت میں فاعل کو یہ بات یاد دلاتے رہتے ہیں کہ آیندہ اسے توجہ سے کام لینا چاہئے اسی طرح نسیان، بے پروائی، فروگزاشت پر اپنی یا دوسروں کی سرزنش سے پابندی ضمیر کے ساتھ پیش بینی اور غور و خوض کے ساتھ انتخاب کی عادت پیدا ہوتی ہے زمانۂ حال کی صنعتی سرگرمیوں کی اضافہ شدہ پیچیدگی و خطرناکی برقی طاقت، قوی الاثر آتش گیر مادوں، ریل اور ٹریم گاڑیوں اور بڑی بڑی کلوں کے خطرات کی بدولت بڑی حد تک یہ امر تسلیم کیا جانے لگا ہے کہ فروگزاشت بھی مجرمانہ ہوسکتی ہے، علٰیہذا یونانی ارباب فکر کا یہ عقیدہ کہ اگر حصول علم ممکن ہے تو ایسی صورت میں بے خیالی لاعلمی بدترین برائی ہے اب پھر لوگوں میں پیدا ہو رہا ہے، سفر، نقل وطن، ساخت اشیاء کے مجموعی طریقہ اور شہروں میں رہنے والوں کے ازدحام کی وجہ سے لوگوں کی باہمی احتیاج میں جو ترقی ہوتی ہے اس کے سبب سے ان نقصانات کا رقبہ وسیع

ہو گیا ہے جو بے پروائی کے افعال سے پیدا ہوتے ہیں اور اس یقین میں تقویت پیدا ہو گئی ہے کہ کافی باخیالی اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب دوسروں سے ہمدردانہ دلچسپی موجود ہوتی ہے۔

(۵) حقیقت و صورت کا تعارض

حقوق کے اثبات و تلافی سے طریقہ کار کی جن اصطلاحی صورتوں کا تعلق تھا ان کی اہمیت عرصہ تک ان حقیقی مقاصد سے زیادہ سمجھی جاتی رہی جن کی بنا پر یہ اصطلاحی صورتیں حق بجانب قرار پا سکتی تھیں۔ اگر ان پیچیدہ اصول کی دقیق ترین تفصیلات سے بال بھر تجاوز ہوتا تھا (جن کا سرچشمہ زیادہ تر سحر اور مذہبی رسوم تھیں) تو تلافی حق کی کوشش بے سود ثابت ہوتی تھی۔ الفاظ کی اہمیت میں تقدس کا رنگ اس قدر موجود تھا کہ کسی فعل یا فقرہ میں خفیف سے تغیر کو توڑ مروڑ کر معاہدہ کی ذمہ داری سے بچ جانا ممکن تھا۔ شروع شروع میں تو ان نیم مذہبی رسوم کی ایسی شدید پابندی اس حیثیت سے مفید تھی کہ اس سے لاابالانہ اور خودسرانہ افعال کا انسداد اور ایک معینہ معیار کی قدر و قیمت کا احساس پیدا ہوتا تھا مگر یہ سختی اپنا کام کر چکنے کے بعد بھی عرصہ تک اسی طرح قائم رہی جس طرح ابتدائی اعضاء، اب تک حیوانات میں موجود ہیں اور گو بعد کو قانون کے طریقہ کار سے خارج ہو گئی لیکن کردار کے متعلق فیصلہ میں اب بھی باقی ہے۔

انفرادیت پسندانہ مقدمہ بازی کے پس ماندہ آثار

عدالتی کارروائی کے طریقہ کی ابتدا اس لئے ہوئی تھی کہ جب چند آدمیوں میں اختلاف ہو تو ایک ایسا ناطرفدار حکم موجود ہو جو ان کے مابہ النزاع امور کا فیصلہ کر سکے۔ اس کا پسندیدہ نتیجہ تو نکلا کہ ارکان جماعت کی حیثیت سے اپنے حقوق و واجبات کو من وعن قائم رکھنے کے لئے لوگوں کو اپنے ذہن میں چیزوں کے صحیح تصور قائم کرنے کی طرف توجہ ہوئی مگر اس کا یہ ناپسندیدہ نتیجہ بھی نکلا کہ برسر نزاع افراد سے جمہور کی دلچسپی انصاف تک محدود ہو گئی جو ایک سلبی امر ہے، اب نزاعی امور کے فیصلہ میں نیز،

قسم یا سخت جسمانی آزمائش سے کام نہیں لیا جاتا، بلکہ اس ذہانت اور ان اصطلاحی وسائل سے کام لیا جاتا ہے جو فریقین مقدمہ اور ان کے وکلا کو حاصل ہوتے ہیں اور ایسے موقع پر سلطنت کی حیثیت ایک فیاض و ناطرفدار حکم کی ہوتی ہے۔ ناواقف، غریب، اجنبی یا محض دیانت دار کو تقریباً خواہ مخواہ نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ بہرکیف انصاف کا اصطلاحی پہلو یعنی صحیح شکل، کا خیال حدمناسب سے آگے بڑھ جاتا ہے "قانونی دماغ رکھنے والا" غالباً وہ شخص ہوتا ہے جس کے نزدیک اصطلاحی نظائر و قواعد قابل حصول خوبی یا قابل احتراز بدی سے زیادہ اہم ہوتے ہیں لیکن طرف تشہیر میں اضافہ، واقعات کی تعیین و تشریح کے علمی ذرائع اور ناطرفدار و دانشمند عام پیشہ ور ارباب تنقید کی بدولت ہم یہ امید رکھ سکتے ہیں کہ مقدمات میں عام نفع کی فوقیت یوماً فیوماً زیادہ تسلیم کی جائیگی اور عدالتیں عام انصاف کے آلۂ عمل کی حیثیت سے تمام قانونی نزاعوں کے انتظام میں نسبتاً زیادہ سرگرم و معتدبہ حصہ لینگی ؎

قانونی و اخلاقی

لیکن حقوق اور ان کی تدابیر تلافی کی تعریف زائد سے زائد (۱) صرف انفرادی نہیں بلکہ عام شرائط کو بیان کر سکتی ہے (۲) جس حد تک اس میں تعریف کی حیثیت سختی کے ساتھ ملحوظ ہے اس حد تک کسی تغیر پذیر یا جدید امر کو قبل از وقوع بیان کرنے کے بجائے گزشتہ نظائر و رسوم کو قلمبند کر سکتی ہے، اس سے یہ تو معلوم ہو سکتا ہے کہ آئندہ کیا نہ ہونا چاہئے، لیکن خاص خاص صورتوں کے علاوہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ آئندہ کیا ہونا چاہئے۔ رہا وہ جذبہ یا میلان طبع جس میں آئندہ واجب العمل امور کو انجام پانا چاہئے تو اس کا علم زیر بحث تعریف سے اور بھی کم ہوتا ہے اس قسم کی تعریف جو شکل اختیار کرتی ہے اس سے یک گونہ اخلاق کی وہ کم سے کم مقدار ہوتی ہے جس کی حد سے ان لوگوں کو تجاوز نہ کرنا چاہئے جو بدی کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ تاہم اس کا ایک اخلاقی مقصد ہے اس سے لوگوں کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ انھیں کیا کرنا چاہئے اور جو کچھ کرنا چاہئے

کیونکر کرنا چاہئیے۔ یوں اس کی قوت اس کشمکش سے آزاد ہوجاتی ہے جو اسوقت پیدا ہوتی ہے
جب صورت حال پیچیدہ مبہم اور غیر متیقن ہوتی ہے لیکن جب حقیقی مقاصد
کے مقابلہ میں ظاہری شکل کو زائد از ضرورت اہمیت دیجاتی ہے تو اس سے
بے موقع تاکید اور غلط نقطہ نظر کی طرف رہنمائی ہوتی ہے اس صورت میں
قواعد مقصود بالذات ہوجاتے ہیں ان کا استعمال اس لئے نہیں ہوتا کہ نتائج
کے متعلق بصیرت حاصل ہو بلکہ نتائج سے قطع نظر ان قواعد کی بناء پر افعال کو بجا
قرار دیا جاسکے۔ جو شخص پابند ضمیر ہونا چاہتا ہے اسے یہ خیال پیدا ہوجاتا
ہے کہ نیکی تکمیل مقاصد نہیں بلکہ پابندی قواعد کا نام ہے۔ متوسط درجہ کے
آدمی یہ سمجھنے لگتے ہیں قانونی تعریف و تحدید کی متوسط سطح پر قائم رہنے سے
اخلاق کی ضروریات پوری ہوجائینگی۔ انانیت پسند و خود غرض یہ خیال کرتے
ہیں کہ اگر انھوں نے کسی قانون کی خلاف ورزی نہ کی تو ان کے افعال بجا
ہونگے اور اس شرط کے پورا کرنے کے لئے قانونی سزا سے بچنے کی کوشش
کرتے ہیں یوں جو عقل طرز عمل کی ترقی کے لئے منشائے قانون پر عمل کرنے
میں صرف ہونا چاہئے تھی وہ صرف الفاظ قانون پر عمل درآمد کے لئے عیارانہ
تدابیر کے سوچنے میں صرف ہوتی ہے، اس طرح سے یا عزت، شہریوں کا
شمار ان اجتماعیت سے معریٰ طاقتوں میں ہونے لگتا ہے جن کا نام اجتماعی
اصلاح کے سخت ترین موانع کی فہرست میں نظر آتا ہے۔ اخلاقی، قانونی اور
عدالتی کے اس اتحاد کا ایک ایسا نتیجہ نکلتا ہے جو خود اس اتحاد کے لئے
مضرت رساں ہوتا ہے یہ نتیجہ اس مکمل تفریق کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جو
قانونی اور اخلاقی میں رونما ہوتی ہے اس تفریق کی بناپر قانونی کا تعلق صرف
افعال سے رہ جاتا ہے اور سیرت یا محرک سے اس کو کوئی سروکار نہیں رہتا
اس کا قانونی سے زیادہ اخلاقی پر اثر پڑتا ہے چنانچہ اخلاقی کی حیثیت ایک خیالی وہمی
یا پھر ماورائی دیاطنی شئے کی ہوجاتی ہے یوں وہ اجتماعی و نظاماتی حقائق نظر انداز ہونے
لگتے ہیں جو اسی طرح عملی دنیا کا مایۂ خمیر ہیں جس طرح کہ فطری اشیا و قوائے جسمانی دنیا کا مایۂ خمیر ہیں اور
بالآخر عام طور پر یہ خیال پیدا ہونے لگتا ہے کہ اخلاق کا تعلق ایسی معصوم صفتی یا

سے ہے جو افراد میں پائی جاتی ہے۔ اخلاقی فرائض میں جو سب سے اہم ہیں ان میں سے ایک فرض یہ ہے کہ قانونی نظم کو عام نفع کا نسبتاً زیادہ کافی مظہر بنانا چاہیئے ؛

مخصوص مسائل یوں معاشرتی جماعت صرف اتنا ہی نہیں کرتی کہ اپنے ارکان کے ذمہ مخصوص فرائض عائد کرتی ہو بلکہ ان تمام لوگوں پر جو اس کے فوائد سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں یہ سب سے بڑا فرض عائد کرتی ہے کہ انھیں معاشرتی نظم کے طرق کار میں عقل و فہم کے ساتھ انصاف پسندی کے موجود رہنے کا خیال رکھنا چاہیئے۔ جن عجیب و غریب اخلاقی مسائل سے لوگوں کو معاشرتی جماعت کے ارکان کی حیثیت سے دوچار ہونا پڑیگا وہ وقتاً فوقتاً بدلتے رہینگے۔ اس وقت جو مسائل سب سے اہم ہیں ان میں سے ہم مندرجۂ ذیل یہاں ذکر کر سکتے ہیں ؛

(۱) ضابطۂ فوجداری کی اصلاح اخلاق کا سلبی پہلو کبھی اتنا اہم نہیں ہو سکتا جتنا ایجابی پہلو ہو سکتا ہے کیونکہ مرض کے تشخیصی پہلو کی اہمیت اس عضویاتی پہلو کے برابر نہیں ہو سکتی جس کی برہمی و بے نظمی کا نتیجہ مرض ہے لیکن اگر ہم اپنے طرق کار پر منصفانہ نظر ڈالنا چاہینگے تو ہم اس امر کو نظر انداز نہ کر سکیں گے کہ ہمارے طرق کار میں عہد وحشت کی بہت سی یادگاریں موجود ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ گزشتہ ایام کے بہ نسبت ہم نے قابل قدر ترقی کی ہے۔ ۱۸۱۳ء تک یہ حالت تھی کہ انگلستان میں جب یہ تجویز پیش کی گئی کہ پانچ شلنگ کی چوری کی سزا سابق سزائے موت کے بدلے کسی دور دراز نوآبادی میں جلا وطنی مقرر کی جائے تو یہ تجویز مسترد ہو گئی، لیکن جس قدر ترقی ہم نے اس وقت تک کی ہے اس پر خودستائی کی داد دیتے ہیں ہم غالباً یہ بھول جائینگے کہ اب بھی کتنی ترقی کرنا باقی ہے۔ ہمارے یہاں مقدمات کی سماعت میں انسانی کی بجائے اصطلاحی پہلو (یعنی انسانیت کے بدلے ضابطے کی پابندی کا پہلو م۔ا) غالب ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جرائم کی اسقدر تعداد

بہر حال قائم رہیگی۔ یا تو ادائے فرض کے خیال سے سرسری طور پر ضابطہ کی کارروائی کر کے اس یا اُس شخص کو اس یا اُس حد تک مجرم قرار دینے کی کوشش کی جاتی ہے یا پھر اصطلاحی تدابیر و ذرائع سے کام لے کے ملزم کو رہا کر دیا جاتا ہے۔ امریکہ کی بہت سی ریاستوں میں چونکہ اب تک حکومت کی طرف سے لوگوں کے دلوں میں وہ بے اعتباری چلی آتی ہے جو جابرانہ شخصی یا اشخاصی عہد حکومت کی یادگار ہے اس لئے ملزم کی ہر طرح سے حمایت کی جاتی ہے اس خیال سے کہ ایسا نہ ہو حکومت لوگوں کی آزادی میں ناجائز دست اندازی کرنے لگے ملزم کو ثبوت جرم تک صرف بے قصور ہی نہیں سمجھا جاتا۔ جو واقعی بجا ہے۔ بلکہ اسے شہادت، التوار، مرافعہ کے قواعد کی شکل میں اصطلاحی فوائد پہنچائے جاتے ہیں۔ ان فوائد کے پس پشت ان انجمنوں کا ہاتھ ہوتا ہے جن کے منتظمین کے پیش نظر سیاسی مقاصد ہوتے ہیں اور جو ملزمین کی امداد کرتے ہیں کہ

ایک طرف تو یہ حالت ہے دوسری طرف اب تک یہ امر عام طور پر نہیں تسلیم کیا گیا ہے کہ بدکار کے ابتی حالات کی (خواہ ان کا تعلق وراثت سے ہو یا ماحول سے) علمی اصول پر بے لوث تحقیقات یعنی ایسی تحقیقات ہو سکتی ہے جو صادر شدہ برے فعل کا تعلق فاعل کی سیرت سے قائم کرتی ہو اور جو صرف اس امر پر قانع نہ ہو کہ اس فعل کا تعلق جرائم کے ان اصطلاحی مدارج میں سے کسی ایک کے ساتھ قائم کر دے جن کا ذکر مخصوص شہرتوں یا حالات سے قطع نظر کر کے محض اصولی طور پر آئین نامہ میں کیا گیا ہے یوں ایک حیثیت سے تو بدکاروں کو انصاف کے پنجہ سے بچ نکلنے کا بہت زیادہ موقع ملتا ہے، لیکن دوسری حیثیت سے ان کو اخلاقی انصاف نہیں بلکہ اصطلاحی انصاف کی توقع ہو سکتی ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ ان کے ساتھ جو انصاف کیا جاتا ہے اس میں ان کی انسانی حیثیت ملحوظ نہیں ہوتی۔ ان نقائص کی اصلاح کے جو مختلف طریقے تجویز کئے گئے ہیں ان پر یہاں بحث کرنا ممکن نہیں لیکن ظاہر ہے کہ ان خرابیوں پر سنجیدگی سے غور کرنا اور ان کے رفع کرنے کے لئے سرگرم دلچسپی سے کام لینا یہ جماعت

کے صاحب فکر ارکان کا کام ہے۔ ہم کو سب سے زیادہ دو چیزوں کی ضرورت ہے (۱) فیصلہ کے ان جدید طریقوں کے امکانات کو تسلیم کرنا جو عضویات نفسیات اور اجتماعیات کی بدولت پیدا ہو گئے ہیں (ب) اس خیال کو دل سے نکال دینا جو عہد جاگیرداری کی یادگار ہے اور جس کی روسے انسان کی گویا بلحاظ سرشت دو قسمیں قرار دیجاتی ہیں ایک جرائم پیشہ دوسری نیک اطوار۔ ہم کو ان طریقوں پر غور کرنا چاہئے، جن سے ماحول و تعلیم، افلاس و تن آسانی، خارجی ایما و تحریک کے مواقع و اثرات کی بدولت مختلف انسانوں میں باہم فرق پیدا ہوتا ہے اور اس امر کو تسلیم کرنا چاہئے کہ اصولاً ایک ہی انسانی فطرت ہر سیرت کی تہ میں موجود ہوتی ہے، کم سن ملزمین کے مقدمات کی سماعت کے لئے جداگانہ عدالتوں کے قیام اور مشتبہ چال چلن والوں کی حراست یا آزمایشی طور پر رہائی کے زمانہ میں نگرانی کے لئے عہدہ داروں کے تقرر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں جو کچھ ہو سکتا ہے اس کی ابتدا ہوگئی ہے مگر ابھی صرف ابتدا ہے۔ اب بھی اکثر فوجداری کے مقدمات کی سماعت بہت ہی بری طرح محض ضابطہ کے کارروائی کے لئے ہوتی ہے، البتہ اگر مقدمہ کی نوعیت ایسی ہو جس سے لوگوں میں سنسنی پیدا ہوتی ہو تو ایسی صورت میں سرکار کے ہوشیار وکیل اور ملزم کے چالاک وکیل میں طبع آزمائی کا معرکہ برپا ہوتا ہے اور اس جنگ کا تماشہ جمہور کو اخبارات کے ذریعہ سے نظر آتا ہے۔

(۲) سزا کی اصلاح ایمرسن کا یہ قول اب بھی کس قدر صحیح ہے کہ "ہماری بے اعتباری بہت ہی پر خرچ ہے۔ عدالتوں اور قید خانوں پر جس قدر رقم صرف ہوتی ہے وہ بہت ہی بے موقع صرف ہوتی ہے ہم انسان کو اپنی بے اعتباری سے چوری کرنا نقب لگانا آگ لگانا سکھاتے ہیں اور اپنی عدالتوں اور قید خانوں کے ذریعہ سے اس کی ان عادتوں کو قائم رکھتے ہیں"، یہ صحیح ہے کہ اب اصلاح خانے قائم ہو گئے ہیں جن کا مقصد تعزیر نہیں بلکہ میلان طبع کی تغییر ہے، مگر اصلاح خانے کم اور قید خانے زیادہ ہیں

اگر یہ کہا جائے کہ بدکاری کی عادت مجرموں میں اس قدر راسخ ہوگئی ہے کہ اس کے لئے اصلاح خانے غیر مفید ہیں تو اس کا جواب دو طرح سے دیا جاسکتا ہے۔ اول تو ہمکو اس کا علم ہی نہیں کیونکہ ہم نے اس امر کے دریافت کرنے کی باقاعدہ فہم و خرد کے ساتھ کوشش نہیں کی، دوسرے اگر ایسا ہے بھی تو اس سے زیادہ کوئی روش غیر منطقیانہ نہیں ہوسکتی کہ غیر اصلاح یافتہ مجرم کو چند مہینہ بعد اس لئے آزاد کر دیا جائے کہ وہ جماعت کو پھر اپنا شکار بنائے۔ اس کی اصلاح یا جماعت سے مستقل علیحدگی یہی دو صورتیں ایسی ہیں جو از روئے منطق صحیح ہوسکتی ہیں غیر معین سزائیں آزمائش کے طور پر رہائی، مختلف قسم کے مجرموں میں امتیاز، خام کار اور اتفاقاً پہلی دفعہ ارتکاب جرم کرنے والوں کی ان لوگوں سے علیحدگی جنھیں جرم کرتے ایک عرصہ گذر گیا ہے، مجرم عورتوں کے لئے نگراں عورتوں کا تقرر، توبہ خانوں میں تعلیم اور صنعتی تربیت کا رواج، آزاد شدہ مجرموں کیلئے کسب معاش کا انتظام، ان تمام امور سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حالت رو با صلاح ہے، تاہم یہ امور ابھی بالکل ابتدائی حالت میں ہیں۔ جماعت کے فہمیدہ ارکان کو ان اصلاحات کی ترقی اور جدید اصلاحات کی دریافت کے متعلق اپنی ذمہ داری کو تسلیم کرنا چاہیئے ؎

حسن انتظام کی ترقی

گزشتہ سو برس کے اندر جماعت نے اندرونی پیچیدگی میں بڑی تیزی کے ساتھ ترقی کی ہے تجارتی تغیرات کی بدولت شہروں میں انسانی آبادی کثرت سے جمع ہو رہی ہے۔ لوگوں نے اپنے اپنے وطن چھوڑ کے باہر جانا اور دوسروں سے ملنا جلنا شروع کر دیا ہے جس کی وجہ سے مقامی روابط منقطع ہو رہے ہیں عالمگیر بازاروں اور مجموعی لیکن غیر شخصی پیداوار و تقسیم کو نشو ونما ہو رہا ہے یوں ایک طرف تو بہت سے نئے مسائل پیدا ہوگئے ہیں اور دوسری طرف بقائے نظم کے قدیم وسائل خصوصاً وہ جو مختصر اور مقررہ عادات رکھنے والے گروہوں کے مناسب حال تھے کمزور اور رفتہ رفتہ فنا ہو رہے ہیں۔ ان

اسباب سے انصاف کے ذرائع پر سخت بار پڑ رہا ہے۔ صنعتی حالات کی
از سر نو ترتیب کے وقت جو مسائل پیدا ہوتے ہیں ان کے نشو و نما کی رفتار
امریکہ میں اس لئے یہ تیز ہو سکی کہ اس ملک کی وہ حالت تھی جس میں نئے
کاموں کو شروع کرکے ان کے لئے راستہ ہموار کرنے کی ضرورت
ہوتی ہے۔ چونکہ یہاں آگے بڑھنا، نئی زمینوں کا لینا، غیر استعمال شدہ
کانوں اور جنگلوں کا دریافت کرنا، نئے پیشوں کو نشو و نما دینا، آبادی میں
اضافہ کا ہونا، اس کی ضرورتوں کا پیدا ہونا، ان امور کا موقع تھا اسلئے
افراد کی حوصلہ مندیوں میں تحریک پیدا ہوئی اور ان کی کوششیں بار آور
ہوئیں۔ ایسی حالت میں ان جمہوری وسائل کی عام ضرورت پیدا نہیں
ہوئی جن کا تعلق سائنس، نگرانی اور اشاعت سے ہے مگر اب یہ دور عملاً
ختم ہو چکا ہے اب امریکہ کی ریاستوں اور شہروں کو جمہوری صحت،
افلاس، بے کاری، آبادی کے ازدحام، آمد و رفت، باربرداری،
خیراتی امداد، آوارہ گردی اور بدمعاشی کے انھی مسائل سے سابقہ پڑ رہا
ہے جن سے نسبتاً قدیم ممالک دوچار ہیں۔

اس کے علاوہ جب ہم ان مسائل کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار
ہوتے ہیں تو ہمارے ساتھ وہ روایات ہوتی ہیں جو، دفتری، انتظام اور
جمہوری "مداخلت" کے منافی ہیں۔ جمہوری ضابطہ آزاد و خود مختار ملک کیلئے
ناموزوں اور اس "پدرانہ عہد" کی یادگار معلوم ہوتا ہے جس میں ارکان
خاندان کا بند و بست جز و کل باپ کے ہاتھ میں ہوتا تھا واقعی ان عظیم الشان
فوائد سے قطع نظر یا انکار کرنا تو حماقت میں داخل ہوگا جو اہل امریکہ کے
انفرادیت پسندانہ اذعانات سے حاصل ہوئے ہیں یہ انھی اذعانات
کا نتیجہ ہے کہ اہل امریکہ میں شخصی فیاضی کا جذبہ، قومی احسانات کی شکر گزاری
کا عام احساس، شخصی پیشقدمی، خود اعتمادی اور ہمہ گیر انتظامی قابلیت
ان تمام رضاکارانہ انتظامات سے دلچسپی جن کی بدولت تعلیم یا کسی اور
ذریعہ سے ہر شخص کی فرویت کو نشو و نما ہوتا ہے، ہر شخص کو یکساں موقع،

معقول گنجائش اور منصفانہ سلوک کا مطالبہ پیدا ہوا لیکن یہ امر یقینی ہے کہ اب ملک اس منزل تک پہنچ گیا ہے جہاں انفرادی امکانات اور کامیابیوں کو اگر حقائق کی صورت میں قائم رکھنا ہے تو اس کے لئے جدید معاشرتی و سیاسی انتظامات کی ضرورت ہوگی۔ اگر انفرادیت عمومیت کے قالب میں ڈھلی ہوئی نہیں، اگر وہ ایسی انفرادیت نہیں جو ارکان جماعت میں سے ہر ایک رکن کے حقیقی فائدہ اور موثر۔ نہ کہ برائے نام آزادی کو پیش نظر رکھتی ہے تو اس انفرادیت کے معنی بے انصافی، سختی اور وحشت کی طرف بازگشت ہونگے خواہ اس کے چہرہ پر نمائش و نمود اور عیش و عشرت کا کیسا ہی دلفریب نقاب پڑا ہوا ہو۔

اسی لئے جو فوائد اس قدر وسیع و پیچیدہ ہیں کہ ان کی فکر شخصی یا رضاکارانہ پیشقدمی بخوبی نہیں لے سکتی ان کی ماہرانہ تحقیقات، معائنہ اور نگرانی کے لئے ایسے معاشرتی ذرائع کا مطالبہ کیا جاتا ہے، جن کا تعلق شہر، ریاست، یا ریاستہائے متحدہ سے ہونا چاہئے۔ خوش حال طبقہ بڑے بڑے شہروں میں اپنے قیام کے لئے نسبتاً زیادہ صحت بخش حصوں میں جداگانہ انتظام کر سکتا ہے۔ وہ مقامی نقل و حرکت کے لئے اپنی موٹروں سے کام لے سکتا ہے۔ وہ شخصی ذرائع سے خالص دودھ اور سامان غذا کی فراہمی کی سبیل کر سکتا ہے وہ اپنی متحدہ کوشش سے اپنے محلوں کیلئے عمدہ تعلیم، پاسبانی، روشنی اور سڑکوں کی پختگی کا بندوبست کر سکتا ہے۔ لیکن عوام کے بڑے حصہ کو اچھی ہوا، کافی روشنی، قیام گاہوں اور کارخانوں کی صحت بخش حالت، نقل و حرکت کے ارزاں اور موثر ذرائع، خالص سامان غذا، مدرسے کتبخانے، عجائب خانے، اور چمن کی شکل میں تعلیم و تفریح کی معقول سہولتوں کیلئے جمہوری انتظامات کا دست نگر رہنا پڑیگا۔

انتظامی معائنہ و نگرانی کے صحیح ذرائع کو جن مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے وہ ایسے مسائل ہیں جن کا تعلق علم سے ہے ان کے حل کے لئے ماہرانہ واقفیت اور وسیع ہمدردی کی ضرورت ہے۔ لفظ سیاسی کو اگر اصلی معنوں میں

لیا جائے تو یہ مسائل سیاسی کہلانے کے مستحق ہیں کیونکہ ان کا تعلق جماعت سے
بایں حیثیت ہے کہ اس کی جماعتی تنظیم کوشش وحصول کے تحت ہوتی ہے
لیکن اگر لفظ سیاسی کو نمائشی معنوں میں لیا جائے یعنی اس کا وہ مفہوم ہو جس کی
رو سے اس کا مصداق سیاسی گروہ بندی کی رسمی تنقیحیں اور روشنین ہوتی ہیں
تو اس صورت میں سیاست سے ان مسائل کو اتنا ہی تعلق ہوگا جتنا حساب کے
پہاڑوں یا حفظان صحت کے قوانین کو ہوگا، بہرکیف اس وقت یہ حالت ہے
کہ یہ مسائل غیر متعلق سیاسی تنقیحوں سے بے طرح دست وگریباں ہو رہے ہیں
اور ان گروہ بند سیاست والوں کے پنجہ میں بے طرح آگئے ہیں جن کو اگر متعلقہ
علمی سوالات سے کم سے کم واقفیت ہوتی ہے تو زیر بحث انسانی فوائد سے
کم سے کم ہمدردی ہوتی ہے۔ اس وقت تک ملکی ملازمت میں جو
اصلاحات ہوئی ہیں ان کی حیثیت بڑی حد تک سلبی ہے یعنی
نسبتاً زیادہ محسوس اسباب کو رفع کیا گیا ہے، جن کا ملازمین کے
تقرر پر اثر پڑا کرتا تھا لیکن اب ضرورت اس امر کی ہے کہ ملکی
انتظام میں ایسی تعمیری اصلاح ہو جس سے موجودہ حالات کے حسب اقتضار تحقیقات
نگرانی اور اعلان کے ذرائع کو نشو ونما ہو اور جس کی وجہ سے ایسے جمہوری ملازمین
کا انتخاب ناگزیر ہو جو علمی طاقت سے مسلح ہوں؛

ف۳ سیاسی حقوق و واجبات

سلطنت اور معاشرتی جماعت میں صحیح حد فاصل قائم کرنا تو ممکن نہیں
البتہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سلطنت سے مراد اجتماعی تنظیم و انضباط کے وہ حالات
میں جو بہت ہی عام اور بنیادی ہو سکتے ہیں یہی وہ حالات ہیں جن کا خلاصہ اور مظہر وہ
عام ارادہ ہوتا ہے جو قانون سازی اور اجرائے قانون کے پردہ میں نظر آتا ہے جس طرح عدالت
کے استعمال یعنی مدعی یا مدعی علیہ بننے کا حق یا با الفاظ دیگر کسی جمہوری وناظر قدر صاحب اختیار
کے ذریعہ سے دعوے کے فیصلہ و اجرا کا حق اصطلاحی حیثیت سے معاشرتی حقوق کا مرکز ہے

اسی طرح رائے دہی کا حق اصطلاحی حیثیت سے سیاسی حقوق کا خلاصہ ہے۔ یہ رائے دہی خواہ براہ راست قانون کے متعلق ہو یا قانون کے بجائے ان لوگوں کے متعلق ہو جن کے ہاتھ میں قانون کا اجرا ہے کسی معاملے کے متعلق قانون ساز مجلس میں نفیاً یا اثباتاً اظہار خیال کا حق حاصل ہونا رائے شماری کے وقت "ہاں" یا "نہیں" کہہ سکنا، کاغذ کے ایسے پرزہ کو انتخابی پرچوں کے صندوق میں ڈال دینے کا اختیار رکھنا جس پر چند نام چھپے ہوئے ہوں یہ باتیں ایسی نہیں جنھیں بجائے خود وہ قدرتی اہمیت بھی حاصل ہو جو روزانہ زندگی کے بہت ہی معمولی کاموں کو حاصل ہوتی ہے۔ لیکن سیاسی حقوق کی نیابتی و امکانی اہمیت دوسری طرح کے حقوق کی اہمیت سے کہیں زیادہ ہے۔ رائے دہی کا حق ان شرائط کے انضباط میں عملی شرکت کا قائم مقام ہے جن کی بنا پر معاشرتی زندگی قائم اور نیکی کی پیروی جاری رہتی ہے۔ سیاسی آزادی و ذمہ داری سے افراد کی اس طاقت و فرض کا اظہار ہوتا ہے جن کی بدولت انھیں اپنی دوسری استعدادوں کے استعمال کے اجتماعی حالات کو متعین کر کے ان استعدادوں کو موثر بنانے کا موقع حاصل ہوتا ہے۔

جمہوریت کا نشو و نما

جب کسی مختصر زمرہ یا خاص طبقہ کے بجائے جمہور کے نقطۂ نظر سے سلطنت کی تنظیم کا ارتقاء ہوتا ہے تو اس کے ساتھ اس عام و ہمہ گیر خیر کا بھی نشو و نما ہوتا ہے جس کا تعلق پوری جماعت سے ہوتا ہے اگر جمہوریت کو خارجی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو یہ ایک ایسی کل ہے جسے اور کلوں کی طرح کارکردگی کی خوبی اور اقتصادی حیثیت کی بنیاد پر رکھنا یا الگ کر دینا چاہئے لیکن اگر اخلاقی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو یہ ایک ایسے خیر کے اخلاقی نصب العین کی موثر و مجسم تشکل ہے جس کا مایۂ خمیر ہر فرد جماعت کی تمام استعدادوں کی نشو و نما ہے۔

موجودہ مسائل (۱) حکومت پر بے اعتمادی

بالفعل جن اخلاقی مسائل کا سیاسی معاملات سے تعلق ہے انھیں ان اثرات کے مقابلہ میں جمہوری نصب العین کی حفاظت سے سروکار رکھنا پڑیگا جو ہمیشہ اس کی

(یعنی جمہوری نصب العین کی۔م) بیخ کنی کے درپے رہا کرتے ہیں علیٰ ہذا ان اخلاقی مسائل کو جمہوری نصب العین کی ایک ایسی مجسم شکل کی تیاری سے بھی اپنا واسطہ رکھنا پڑیگا جو نسبتہً زیادہ وسیع اور مکمل ہوگی۔ ہمارے موجودہ نظام حکومت کا تاریخی پیشرو وہ نظام ہے جس کی بدولت ایک منصبدار طبقہ (سیاسی اختیارات کا۔م) اجارہ دار بن گیا تھا۔ اس نظام حکومت میں جمہوریت کا رنگ کچھ تو اس لئے پیدا ہوا کہ شاہ وقت نے خود اجارہ حاصل کرنے کے لئے عوام کو ایسی جماعتوں کے مقابلہ میں کچھ حقوق دئے اور ان حقوق کی ضمانت کی جو اس کی طاقت کی حریف بن سکتی تھیں اور کچھ اس لئے کہ جب اختیارات میں مرکزیت پیدا ہوئی تو مطلق العنان تحکم آیا جس کی مخالفت کا انجام جمہوری آزادی کی اہم صورتوں یعنی شاہ وقت کے ہاتھوں بے وجہ ضبطی، گرفتاری اور قرقی سے جان و مال کی حفاظت، اجتماع، درخواست اور تحریر کی آزادی، اور قانون ساز مجلس میں قائم مقامی کی شکل میں ظاہر ہوا؛

ظاہر ہے کہ انفرادی آزادی کے لئے یہ کشمکش اس زبردست خطرہ کے مقابلہ میں تھی جو مطلق العنان فرمانروائی سے پیدا ہوتا تھا، لیکن اس واقعہ کی یادگار اس رویہ میں اب تک موجود ہے جو حکومت کے مقابلہ میں اختیار کی جاتی ہے، اسی لئے عام ارادہ کے قائم مقام کی حیثیت سے حکومت کی نفع رسانی میں فرق آجاتا ہے۔ جن ممالک میں جمہوریت کا رنگ سب سے زیادہ ہے وہاں بھی حکومت کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ فرمانروائی کا ایک ایسا خارجی نظام ہے جو ایک بالادست طاقت کی حیثیت سے اپنا کام کرتا ہے، اس کے بجائے یہ نہیں سمجھا جاتا کہ حکومت ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعہ سے وہ لوگ جو مشترک مقاصد کے حصول کے لئے یکجا ہوتے ہیں اپنی غرض کی تکمیل کے واسطے نہایت ہی موثر طور پر متحدہ کوشش کرسکتے ہیں، یہ خیال عام روایات اور سیاسی گروہوں کے عقائد ہی کی شکل میں نہیں بلکہ ہمارے ترقی پزیر قوانین کے رنگ میں بھی نظر آتا ہے، چنانچہ اس میں بہت سی

ایسی دقتیں موجود ہیں جن کی وجہ سے کوئی متالف اجتماعی جماعت حکومت کے ذرائع
سے کام لے کے اپنے مقاصد کی آزادی وسہولت کے ساتھ تکمیل نہیں کر سکتی
اس میں شک نہیں کہ حکومت کے افعال کی تحدید یعنی "عدم مداخلت" کی
تحریک جس وقت شروع ہوئی تھی اس وقت وہ انسانی آزادی کی طرف
ایک اہم قدم تھی کیونکہ اس زمانہ میں حکومت جو کچھ کرتی تھی اس کا بڑا حصہ
نیت کے لحاظ سے مطلق العنان اور انجام دہی کے لحاظ سے احمقانہ ہوتا تھا۔
لیکن یہ خیال کرتے رہنا غلط ہے کہ جس حکومت کا مایۂ خمیر تحفظ مقاصد کے لئے
رشتۂ مرافقت میں منسلک قوم ہوگی وہ اسی طرح کی حکومت ہوگی جو کسی غیر ذمہ دار طبقہ کے ارادہ کی
قائمقام ہوگی اعلان واشاعت کے ذرائع اور طبیعی و اجتماعی علوم کی ترقی سے صرف
جاہلانہ وغیر دانشمندانہ جمہوری کارروائی سے تحفظ کا سامان نہیں ہوتا، بلکہ
فہمیدہ انتظامی سرگرمیوں کے وسائل بھی فراہم ہوتے ہیں۔ اس بنا پر موجودہ
زمانہ کے خاص اخلاقی مسائل میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ حکومت کی کل کو ایک
ایسا مستعد وملائم آلہ بنا دیا جائے جو مشترک مقصد ومفاد کے اظہار کے لئے
جلد موزوں بن سکے اور یوں اس بے اعتمادی کو رفع کر سکے جو بجا طور پر اسوقت
تک باقی رہیگی جب تک حکومت کے متعلق یہ خیال قائم رہیگا کہ یہ ایک ایسی
شئے ہے جس کا تسلط کسی بالادست طاقت کے ذریعہ سے اور اس کا انتظام
کسی بیرونی قوت کی وساطت سے ہوتا ہے۔

(۲) جمہوری معاملات سے بے اعتنائی

شخصی فوائد کی افزائش سے اجتماعی ترقی کا اندازہ ہوتا ہے
اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سعادت کے مآخذ واجزا میں افزائش ہوئی ہے لیکن
اس سے عام بنیادی معاملات سے بے اعتنائی بھی پیدا
ہوتی ہے کیونکہ اس قسم کے معاملات دور دست ہوتے
ہیں اس لئے قریب تر اور واضح تر شخصی فوائد کے باعث نظر سے اوجھل ہو جاتے
ہیں۔ لوگوں کی بہت بڑی تعداد کے خیالات اپنے خانگی وتجارتی معاملات،
اپنے تفریح خانوں، اپنی کلیسائی انجمنوں وغیرہ کی طرف متوجہ رہتے تھے
وسیاست، اس طبقہ کا پیشہ بن جاتی ہے جسے اپنے ابنائے جنس سے کام

لینے میں کمال اور عام رائے کی رفتار کے تیز کرنے میں ملکہ حاصل ہوتا ہے۔ یوں سیاست بدنام ہو جاتی ہے اور وہ لوگ اس سے محترز رہنے لگتے ہیں جو اس میں حصہ لینے کے لئے نظری حیثیت سے سب سے زیادہ موزوں ہوتے ہیں۔ ڈھائی ہزار سال ہوئے افلاطون نے یہ کہا تھا کہ اچھے لوگوں کو کاروبار حکومت میں حصہ نہ لینے کی یہ سزا ملتی ہے کہ ان پر برے حکومت کرتے ہیں یہ قول آج امریکہ کے اکثر شہروں پر صادق آتا ہے ؎

(۳) خرابی — کثرت کی اس بے اعتنائی سے چونکہ سیاسی معاملات کا انتظام قلت یا چند آدمیوں کے ہاتھ میں آجاتا ہے اسلئے خواہ مخواہ خرابی پیدا ہوتی ہے۔ حکومت کی جب بہتر سے بہتر حالت ہوتی ہے اس وقت بھی اس کا انتظام ایسے لوگوں کے ہاتھ میں ہوتا ہے جن میں معمولی انسانی کمزوریاں اور طرفداریاں موجود ہوتی ہیں۔ اس لئے اس کی بہتر سے بہتر حالت میں بھی مشترک مفاد کی بے لوث خدمت کے متعلق اس کے نصب العین کی تکمیل ان اعمال کی شکل میں ہو سکتی ہے جو وہ انجام دیتی ہے، لیکن چونکہ اختیارات حکومت کی کل چند ایسے آدمیوں کے قابو میں آجاتی ہے جو اکثر لوگوں کی بے اعتنائی بلکہ تنفر کی وجہ سے اس کل کا استعمال غیر ذمہ دارانہ اخفا کے ساتھ کر سکتے ہیں اس لئے جمہوری فرائض کو دیدہ و دانستہ شخصی فوائد کی شکل میں تبدیل کرنے کی ترغیب ہوتی ہے جس طرح غبن کی یہ حقیقت ہے کہ زیر امانت سرمایہ کا استعمال شخصی مقاصد کیلئے کیا جائے اسی طرح انتظام سلطنت میں۔ (م) خرابی کے یہ معنی ہیں کہ جمہوری وسائل کو خواہ وہ اختیارات کی شکل میں ہوں یا روپیہ کی شکل میں اپنی ذات یا اپنے طبقہ کے مفاد کے لئے استعمال کیا جائے، رہا یہ امر کہ جمہوری عہدے جمہوری امانت ہیں تو یہ سیاسی اخلاقیات کے اصول موضوعہ میں شامل ہے، اس اصول پر عملدرآمد از حد دشوار ہے ؎

فی زماننا ان شرکتوں کے نشو و نما کی بدولت جن کا تعلق جمہوری مفاد کی چیزوں سے ہے ایک ایسا نیا میدان پیدا ہو گیا ہے جس میں فساد کو خوب

راہ مل سکتی ہے۔ ریلیں حدود شہر کے اندر نقل و حرکت کے نظامات، تار برقی اور ٹیلیفون کے نظامات، پانی اور روشنی کی تقسیم یہ وہ چیزیں ہیں جن کیلئے جمہور کے عطا کردہ اختیارات کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ یہ چیزیں یا تو جمہوری شاہراہوں سے کام لیتی ہیں یا سلطنت سے اپنی نمایاں عکمرانی کے اختیارات کے استعمال میں لانے کی درخواست کرتی ہیں یہ کوششیں حسن و خوبی اور کفایت شعاری کے ساتھ اسی وقت جاری رہ سکتی ہیں جب ان کی اجارہ یا اجارہ نما کی نوعیت ہو۔ جدید زندگی آمد و رفت، ملاقات خبر رسانی اور تقسیم کی سہولتوں سے یکسر وابستہ اور انھی پر تمامتر منحصر ہے۔ اس لئے جمہوری خدمت انجام دینے والی شرکتوں کو کامل اختیار حاصل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ تمام دستکاریوں کو اپنے قابو میں رکھنے اور ان پر بار ڈالنے، تمام جماعتوں، شرکتوں اور فرداً فرداً آدمیوں کو بنانے یا مٹانے کا اس حد تک اختیار حاصل ہے کہ گزشتہ شاہی خاندانوں کو بھی اس پر خاصا رشک آتا۔ اسی واسطے بڑی بڑی شرکتوں کو وضع قانون اور انتظام سلطنت کے ذرائع کو اپنے قبضہ میں لانے کی بہت ہی خاص طور پر فکر کرنا پڑتی ہے۔ اسی واسطے سیاسی گروہوں کے رہنماؤں اور سیاسی انجمنوں کے منتظمین کو سیاسی گروہوں کو اپنے قابو میں رکھنے کی بہت ہی خاص طور پر کوشش کرنا پڑتی ہے تاکہ ان کی مدد سے خاص اختیارات و رعایات کے حصول کے سلسلہ میں دلالی کی خدمت انجام دی جاسکے اس طرح کی خدمت کبھی براہ راست روپیہ کے لئے، کبھی حصول شہرت اور توسیع اختیار و اثر کے لئے، کبھی باثر امداد اور چندہ کے ذریعہ سے اپنے سیاسی گروہ کی کامیابی کے لئے انجام دیجاتی ہے۔

(۴) سیاسی جماعت بندانہ تنظیم کی اصلاح

ہماری تاریخ کے گزشتہ کم و بیش دس سال میں سیاسی حالات کی اصلاح کے لئے بہت سی تجویزیں پیش کی گئی ہیں۔ منجملہ اور امور کے یہ امر اب واضح ہو گیا ہے کہ ہماری قومی بالیدگی کے ساتھ ساتھ ان ثانوی سیاسی ذرائع کا بھی نشو و نما ہوتا رہا جن کا ہمارے یہاں واضعان دستور کو خیال بھی نہ تھا یہ ذرائع

اگرچہ ابتداءً دوسرے درجہ پر تھے لیکن اب۔ م) عملاً اول درجہ پر آگئے ہیں یعنی ذرائع کا نام سیاسی جماعت یا گروہ کی کل ہے اس طرح کی کلوں میں وہی درجہ بندی ہوتی ہے جو مذہب کی پیشوا جماعت میں ہوتی ہے، چنانچہ بعض کے زیر قلم تو پورا ملک ہوتا ہے لیکن اوروں کا دائرۂ اختیار بتدریج کم ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک بعض کے حدود اختیار صرف حلقہ تک محدود ہوتے ہیں۔ ان (سیاسی جماعت بندانہ تنظیموں کے جنہیں یا اہل امریکہ کی اصطلاح ہیں۔ م۔) مالکوں کے تعلقات ایک طرف تو بڑے بڑے تاجروں سے ہوتے ہیں اور دوسری طرف ان لوگوں سے ہوتے ہیں جو بدکاریوں مثلاً (قمار بازی، مے خواری، زناکاری) کا انتظام کرتے ہیں سیاسی گروہوں کے لیجنے معاہدے، تعین امیدوار کے لئے جلسے مقامی انتخاب باز حلقے، جماعتی سرمائے، جمعیتیں، جلسے وغیرہ وغیرہ ہوتے ہیں جن کی بدولت وہ عوام کے بہت بڑے حصہ کو رشتۂ اتحاد میں منسلک اور کم و بیش کورانہ رضامندی پر آمادہ کر لیتے ہیں۔ یہاں ان فوائد کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں جو سیاسی گروہ بندی سے بڑی بڑی تنظیموں کے متعلق عام رائے و ذمہ داری کی تعین اور ایک مرکز پر اجتماع کی شکل میں ظاہر ہوئے ہیں نہ ان کے اس نتیجہ پر تفصیل کے ساتھ بحث کرنے کی ضرورت ہے جو ان میلانات کے مقابلہ کے پردہ میں نظر آتا ہے جن کی بدولت قوم بہت سے ایسے چھوٹے چھوٹے زمروں میں منقسم ہو جاتی ہے، جن میں کوئی شئے مشترک نہیں ہوتی۔ مگر ان فوائد کے دامن میں برائیوں کی ایک عظیم الشان تعداد نے آکے پناہ لے لی ہے حال کی قانون سازیوں اور حال کے مباحثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اب اس حصہ کے باضابطہ تسلیم کرنے کی طرف نمایاں میلان ہے جو گروہ بند تنظیم کاروبار سلطنت کے انصرام میں لیتی ہے، اس کے ساتھ ایسی تدابیر کے اختیار کرنے کی طرف بھی نمایاں میلان پایا جاتا ہے جس سے اس طرح کی تنظیمات کے استعمال میں ذمہ داری کا نسبتاً زیادہ رنگ پیدا ہو سکے گا۔

چونکہ ان تدابیر کا ان حالات پر براہ راست اثر پڑیگا جن کے ماتحت حکومت عام ارادہ کے آلۂ عمل کی حیثیت سے ہر شخص کے لئے یکساں موقع پیدا کرنیکے

متعلق اپنا فرض انجام دے سکیگی اس لئے ان تدابیر میں براہ راست اخلاقی اہمیت موجود ہے آسٹریلیا کے اصول پرچہ اندازی، سیاسی گروہوں کی علامات اور امیدواروں کے ناموں کی جماعت وار تقسیم کی منظوری کی ابتدائی اور آخری انتخاب کے لئے رائے دہندوں کا اندراج سیاسی جماعتوں کے مجلسوں اور معاہدوں پر قانون کا اقتدار، جماعتی سرمایوں کے حسابات کی اشاعت، تجارتی مجالس سے چندہ لینے کی ممانعت ان مسائل میں بھی وہی نمایاں اخلاقی حیثیت موجود ہے جو رشوت ستانی یا ناجائز پرچہ اندازی میں پائی جاتی ہے۔

(۵) حکومت کی تنظیم میں اصلاح تحریری اور غیر تحریری دستور کے باہم موازنہ کے وقت ہر ایک کے فوائد کے متعلق جو سوالات پیدا ہوتے ہیں ان کا تعلق موجودہ حالت میں علم الاخلاق کے بجائے اصطلاحی علم السیاستہ سے ہے لیکن بعض مسائل ایسے ہیں جن میں براہ راست اخلاقی اہمیت موجود ہے کیونکہ ان مسائل کا سرچشمہ یہ واقعہ ہے کہ جس وقت امریکہ کے دستوروں کو قلمبند کرکے منظور کیا گیا تھا اس وقت ملک کی حالت موجودہ حالت سے بالکل مختلف تھی، جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا ہے امریکہ کے دستور جمہوری تعامل پسندانہ کارروائی پر بے اعتمادی کے شواہد سے لبریز ہیں۔ صنعتی نشوونما، اجتماعی زندگی کی اضافہ شدہ پیچیدگی اور قومی قلمرو کی توسیع کی رہنمائی کے متعلق انھوں نے پیش بینی سے نہ کام لیا اور نہ لے سکتے تھے بہت سی تدابیر جب ناگزیر معلوم ہوئیں تو یوں کہنا چاہئے ان کی ناجائز درآمد گوارا کرلی گئی۔ ان تدابیر کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے قانونی افسانوں سے کام لیا گیا۔ دستور کی اصل عبارتوں کی جو تاویلیں کی گئیں ان کی وجہ سے ایسے مفہوم پیدا ہوئے جن کا وضع دستور کے وقت وہم بھی نہ گزرا ہوگا اسی کے ساتھ ہی ہمارے سیاسی آلہائے عمل میں سے عدالتوں میں اصطلاحی اور قانونی پہلو سب سے زیادہ غالب ہے اور انھی عدالتوں کو شعبۂ قانون سازی پر جو سب سے زیادہ عام و جمہوری شعبہ ہے، کامل اختیار حاصل ہے قوم اور ریاستوں کے مابین فرائض کی تقسیم موجودہ حالات کے لحاظ سے بالکل

ناموزوں ہے (چنانچہ اس کا اندازہ ان مباحثوں سے ہوتا ہے جو ریلوں
کے متعلق ضوابط کے سلسلہ میں ہوئے تھے) علیٰ ہذا سلطنت اور مینوسپلٹی
کے مابین اختیارات کی تقسیم شاید ہی کم ناموزوں ہو۔ اس تقسیم کی بنیاد
اگرچہ مقامی خود حکمرانی کے خیال پر ہے لیکن عملاً وہ تمام تدبیریں اختیار کی جاتی
ہیں جن سے مینوسپلٹی کی طرف سے اپنے معاملات کے انصرام کے لئے
ہر ذمہ دارانہ پیشقدمی کی حوصلہ شکنی ہوتی ہے ؎

ان حالات کی بدولت اصلاحی تجاویز کا ایک طومار تیار ہوگیا ہے
ان تمام تجاویز پر اس وقت بحث کرنا مقصود نہیں البتہ ان میں جو نسبتاً زیادہ
اہم ہیں ان کا اس حد تک مختصراً ذکر کیا جاسکتا ہے، جس حد تک ان سے
اخلاقی سوالات پیدا ہوتے ہیں جو تجاویز پیشقدمی، استصواب، اور باز طلبی
کے نام سے مشہور ہیں (اس آخری تجویز کی بدولت وہ لوگ اپنے عہدہ
سے برطرف کئے جاسکیں گے جن کی کارگزاری ناقابل اطمینان ہوگی)، ان کا
صراحتاً یہ مقصد ہے کہ جمہوری اقتدا کو عملاً زیادہ موثر بنایا جائے، عورتوں کے
محدود یا مکمل حق رائے دہی کے متعلق جو تجاویز پیش کی گئی ہیں ان سے ہماری
توجہ اس واقعہ کی طرف مبذول ہوتی ہے کہ بالفعل باشندوں کا ایک نصف حصہ
دوسرے نصف حصہ کی طرف سے سیاسی معاملات پر غور و فکر کرتا ہے اور یہ امر پر زور
طریقہ سے ہمارے ذہن نشین ہوتا ہے کہ ایسی حالت میں اجتماعی تنقیحات
کے فیصلہ کے لئے کسی ہمہ گیر اجتماعی نقطۂ نظر کا حاصل ہونا ازبس دشوار ہے
(حالانکہ یہی وہ نقطۂ نظر ہے جو ہمدردانہ اور معقول ہوسکتا ہے چنانچہ اس کا
اندازہ ہم کو پہلے ہوچکا ہے) مختلف مقامات سے جو متفرق تجویزیں پیش کی
گئی ہیں ان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ دستوروں پر ایسی نظر ثانی کی خواہش موجود
ہے جس سے ان کی سختی میں اعتدال پیدا ہو اور وہ موجودہ جمہوری ارادہ
کے بآسانی مناسب حال ہوسکیں اس کے علاوہ مقامی جماعتوں کو سلطنت
کی قانون ساز مجلسوں کی ماتحتی سے اس طرح کی آزادی حاصل ہوسکے جس سے
انھیں اپنی اجتماعی معاملات کے انتظام میں نسبتہً زیادہ حکمرانی اور اسی بنا پر

زیادہ ذمہ داری حاصل ہو۔ اس وقت ہم کو موافق و مخالف دلائل سے سروکار
نہیں، البتہ ہم یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ ان سوالات کے تصفیہ سے اخلاقی
تنقیحات کا تعلق ہے۔ اس کے علاوہ اتنا اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح کے
مباحثوں میں حد فاصل دانستہ یا نادانستہ اس اعتقاد کے تناسب سے قائم
ہوتی ہے جو طبقہ کے خیال کی بہت سی شکلوں میں سے کسی ایک شکل کے مقابلہ
میں جمہوری اصول اور جمہوری نصب العین پر ہوتا ہے۔

(۶) تعمیری اجتماعی قانون سازی

اقتصادی طرق عمل میں جلد تغیر، دولت کی فراہمی و یکجائی، سرمایہ و مزدوری کا ایک طرف ممتاز تالیف و ایتمان اور دوسری طرف متحد مزدور سبھاؤں کی شکل میں اجتماع
پیداوار و تقسیم کے مجموعی وسائل کا نشوونما ان امور کی بدولت جدید قانون سازی
کے لئے بہت سی ایسی تجویزیں جمہوری توجہ کے پیش نظر ہیں جن میں تقریباً
ہر ایک میں اخلاقی اہمیت موجود ہے۔ ان امور پر تفصیل سے مابعد کے ابواب
(ب ۱۲-۱۵) میں بحث کی جائیگی۔ اس لئے انھیں یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے البتہ
اتنا یاد دلایا جاتا ہے کہ ان امور کا ایک طرف صنعت کے اخلاقی مسائل اور
دوسری طرف سیاسی طاقت و اقتدار کے بجا و بیجا استعمال سے تعلق ہے یہاں
اتنا اور بیان کیا جاسکتا ہے کہ زیر بحث نظری اصول یعنی ذرائع حکومت کی تحدید
کے بجائے توسیع کی جس حد تک مخصوص حالات کے لحاظ سے مصلحت اندیشی
پر بنیاد نہیں ہوتی اس حد تک یہ اصول درحقیقت جزئی انفرادیت کے مقابلہ
میں تعمیم یافتہ انفرادیت کا سوال ہوتا ہے، شخصی استعدادوں کی آزادی کیلئے
جمہوریت کے اصول پر مبنی تحریک، یعنی بحیثیت مجموعی جماعت (یا یوں کہئے کہ
عام فائدہ) کے نظم و رفتار میں مداخلت کے موثر حق کا حصول اس حد تک
پہنچ گیا ہے کہ بہت سے نسبتاً زیادہ خوش نصیبوں کو خاص طرح کے اختیارات
و مملوکات حاصل ہو گئے ہیں۔ موجودہ صورت حال کی ستم ظریفی کا ایک جزء
یہ ہے کہ جن لوگوں کو یہ اختیارات و مملوکات حاصل ہو گئے ہیں وہ سب کیلئے
یکساں موقع کے انتظام کی اس بنا پر مخالفت کرتے ہیں کہ اس سے افراد کی

آزادی اور حقوق یعنی عدم مساوات پر مبنی امتیازی حقوق پر حملہ ہوگا، لیکن اگر خاص طور پر ہمدردانہ تخیل موجود ہے تو اس کی مدد سے یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ یہ سوال دراصل افراد کے مقابلہ میں سلطنت کی طاقت میں توسیع کا سوال نہیں بلکہ انفرادی آزادی میں وسعت و انصاف کے پیدا کرنے کا سوال ہے۔

(۷) بین الاقوامی مسئلہ

قومی سلطنتوں کا نشو ونما واقعی عام و مشتمل نفع کے اصول پر عمل درآمد کی طرف ایک عظیم الشان قدم ہے لیکن یہ قدم آخری نہیں جس طرح جرگے، فرقے، جتھے وغیرہ آپس میں بہت ہی ہمدرد اور دوسروں کے مقابلہ میں خارج کن وحسد پرور ہوتے ہیں اسی طرح سلطنتیں بھی ہوتی ہیں، چنانچہ ایک سلطنت دوسرے کے مقابلہ میں صف آرا رہتی ہے۔ ان کے نزدیک وطن کی دوستی اور وفاداری کا شمار داخلی نیکی میں اور اس کے بالمقابل تقسیم کن دشمنی کا شمار بدی میں ہوتا ہے جسے وہ شک و نفرت کی نظر سے دیکھتی ہیں۔ انسانیت کا خیال اخلاقی نصب العین کی حیثیت سے تو قائم ہو چکا ہے لیکن اس تصور کی سیاسی حیثیت سے تنظیم اور قانون و انتظامی ذرائع کی شکل میں ظہور یہ دونوں باتیں ابھی معرض وجود میں نہیں آئی ہیں۔ تاہم بین الاقوامی قانون، ثالثی کے معاہدے، عدالت ہیگ جس کے اختیارات سیاسی سے زیادہ خیالی ہیں، ان امور سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدم آگے کی طرف بڑھ رہا ہے، تاریخی نقطۂ نظر سے کوئی بات اس سے زیادہ مہمل نہیں ہو سکتی کہ اس تخیل کو محض خواب یا خیالی امید کا سبز باغ قرار دیا جائے جس کی رو سے متعاہد انسانیت کی ایک بین الاقوامی سلطنت قائم ہوگی اس سلطنت کے پاس مابہ النزاع امور کے فیصلہ کے لئے خود اپنی عدالتیں قوانین اور قواعد ہوں گے، جس ترقی کی بدولت باہم برسرپیکار منفرد جرگوں اور مقامی جماعتوں کے بجائے قومی سلطنت کا اقتدار قائم ہوا ہے یا پھر جس ترقی کے باعث شخصی جنگ و مکافات کے قائم مقام جمہور کے زیر انتظام انصاف ہوا ہے اس کے مقابلہ میں قومی سلطنت سے

بین الاقوامی سلطنت کی طرف ترقی محض ایک مختصر سے قدم کا سوال ہے۔
(سمندروں کی پاسبان اور عالمگیر اختیارات رکھنے والی بین الاقوامی سلطنت کے عدم قیام تک) احتمال جنگ کے خیال سے زمانۂ امن میں عظیم الشان بیڑوں اور کثیر التعداد فوجوں کے ذریعہ سے تیاری کی تائید میں جو دلائل بیان کئے جاتے ہیں ان کو کم از کم اس امر کے اعتراف کے مقابلہ میں تو رکھنا چاہئے کہ غیر ذمہ دارانہ طاقت کا حصول ہمیشہ اس کے غیر ذمہ دارانہ استعمال کے لئے براہ راست ترغیب کا باعث ہوا کرتا ہے۔ جنگ کی حمایت میں یہ استدلال کہ افراد کے اخلاقی تنزل کے انسداد کے لئے جنگ کا وجود ضرور ہے آجکل کے سے زمانہ میں جبکہ ہر آنے والا دن معاشرتی امور میں پیشقدمی، ہمت اور طاقت کو ازسرنو مقابلہ کی دعوت دیتا ہے حماقت محض کی حیثیت سے نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔

ف سیاسی افعال کا اخلاقی معیار

اجتماعی نظامات اور سیاسی تدابیر کو جس اخلاقی معیار سے جانچا جاسکتا ہے اس کا لب لباب یہ ہے کہ پیش نظر قانون یا رسم کے متعلق یہ دیکھنا چاہئے کہ اس کی بدولت افراد کی استعداد کو اسطرح آزادی حاصل ہوتی ہے کہ وہ عام سعادت اور مشترک نفع کے نشو و نما میں کارآمد ہوسکیں۔ اس اصول میں معیار کو اس انداز سے بیان کیا گیا ہے جس سے افراد کا پہلو نمایاں ہوتا ہے اب اگر اسی اصول کو اس انداز سے بیان کیا جائے جس سے مرافقانہ زندگی کا پہلو نمایاں ہو تو یوں کہنا چاہیے کہ عام اور جمہوری نظم و تنظیم کی ترقی اس طرح ہونا چاہیئے جس سے سب کو یکساں موقع مل سکے۔

انفرادیت پسندانہ اصول

انفرادیت پسندانہ مسلک (یعنی مسلک عدم مداخلت) کی رو سے یہ اصول یوں بیان کیا جاسکتا ہے۔ کہ سیاسی نظامات و تدابیر کا اخلاقی مقصد یہ ہے کہ ہر فرد کو زائد سے زائد ممکن آزادی اس طرح حاصل ہو کہ اس کی آزادی سے دوسروں کی مماثل آزادی

میں رخنہ اندازی نہ ہو۔ اس اصول کی ایسی تشریح جس سے یہ مذکورۂ بالا اصول کے مرادف ہوجائے ممکن تو ہے، مگر جو لوگ اس اصول کے حامی ہیں وہ اس کے دوسرے معنی لیتے ہیں ان دونوں اصولوں میں جو فرق ہے اس کی توضیح ایک مثال سے ہو سکتی ہے مثلاً ایسے مزدوروں کا تصور کیجئے جو اس غرض سے متحد ہوتے ہیں کہ زیادہ اجرت کم وقت اور کام کرنے نسبتہً زیادہ صحت بخش حالات کا انتظام کرکے اپنے معیار زندگی کو بلند کریں۔ مثلاً اور مزدور ایسے تصور کیجئے جو یا تو اس لئے کہ انھیں نہ کسی خاندان کی پرورش کرنا ہے اور نہ بچوں کو تعلیم دلوانا ہے یا اس لئے کہ انھیں اپنے معیار زندگی کے بلند کرنے کی فکر نہیں۔ بہرکیف وہ اس بات پر آمادہ ہیں کہ ان مثلاً مزدوروں کے بجائے کم اجرت اور ایسے شرائط پر کام کریں جو کام لینے والوں کے لئے موزوں ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر یہ دوسری ٹکڑی اپنی خدمات پیش کرکے اور بازار میں ازدحام کرکے پہلی ٹکڑی کو مقابلہ کے میدان سے نکالے دیتی ہے تو وہ کوئی ایسا کام نہیں کرتی جس سے دوسروں کی مماثل آزادی میں رخنہ اندازی ہوتی ہو۔ اگر پہلی ٹکڑی چاہے تو دوسری ٹکڑی کی طرح کم اجرت اور زیادہ وقت کو منظور کرکے کام کر سکتی ہے، لیکن اسی طرح یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ کم اجرت پر کام کرنے والے مزدور دوسروں کی حقیقی آزادی یعنی ان کے تمام مجموعۂ افعال کے موثر اظہار میں رخنہ انداز ہوتے ہیں کہ مماثل آزادی کا اصول مصنوعی طور پر ایک اختیار کو الگ کر لیتا ہے اس کو ایک مجرد شئے کی حیثیت سے دیکھتا ہے اس کے بعد یہ دریافت کرتا ہے کہ آیا اس میں رخنہ اندازی ہوئی یا نہیں۔ ایسے موقع پر حقیقی اخلاقی سوال یہ ہے کہ اس اختیار مثلاً انعام کے لئے کام کرنے کے اختیار کا فاعل کے اور تمام مقاصد، خواہشات اور دلچسپیوں سے کیا تعلق ہے، اس ایک اختیار سے جس طرح کام لیا جائیگا اس کا ان پر کیا اثر پڑیگا، کیونکہ یہی فاعل کی اعیانی آزادی کا مستقر ہوتے ہیں۔ جب تک ہم اس کے پورے نظام خواہشات و استعدادات کو پیش نظر نہ رکھینگے اسوقت تک ہم کو یہ معلوم

نہ ہوسکیگا کہ آیا اس کی آزادی میں رخنہ اندازی ہوئی یا نہیں ہر فرد کی ایسی زائد سے زائد آزادی جو دوسروں کی اعیانی یا مجموعی آزادی کے مطابق ہو یقیناً ایک اعلیٰ اخلاقی نصب العین ہوگا لیکن انفرادیت پسندانہ اصول کی اس لئے مذمت کی جاتی ہے کہ اس کے ذہن میں ایسی آزادی ہوتی ہے جو مجرد، بے جان، خارجی اور اس لئے رسمی ہوتی ہے۔

مجموعیت پسندانہ اصول کے ساتھ موازنہ

انفرادیت پسندانہ اصول کے مقابلہ میں ایک اور اصول ہے جس کا ماحصل یہ ہوسکتا ہے کہ انفرادی یا شخصی نفع کو عام یا جمہوری نفع کے ماتحت کر دیا جائے اسی کو ہم دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جز کے نفع کو کل کے نفع کے ماتحت قرار دیا جائے۔ اس اصول کی بھی تشریح اس طرح ممکن ہے کہ یہ اور ہمارا مذکورۂ بالا اصول مرادف بنجائیں مگر معمولاً یہ اصول اس حیثیت سے پیش نہیں کیا جاتا۔ مجموعیت پسندانہ اصول کمی ویکسانی چیزوں پر زور دینے کی طرف مائل ہوتا ہے، انفرادیت پسندانہ اصول عملی حیثیت سے ایسے شخص کی آزادی پر زور دینے کی طرف مائل ہوتا ہے جسے طاقت حاصل ہوتی ہے اور جس کی آزادی سے اس کی صحت، دماغی قابلیت، دنیاوی سروسامان یا معاشرتی اثر کے لحاظ سے کمزور ہمسایہ کو نقصان پہنچتا ہے۔ مجموعیت پسندانہ اصول ایک ساکن معاشرتی مجموعہ کے قیام اور ان تغیرات کے انسداد کی طرف مائل ہوتا ہے جو انفرادی پیشقدمی کے پیدا کردہ اور ترقی کے لئے ضروری ہوتے ہیں، ممکن ہے کہ انفرادی تغیر موجودہ ساکن اجتماعی نفع کی ماتحتی یا پابندی کے بدلے اس کی مخالفت کو مستلزم ہو، لیکن ساتھ ہی یہی تغیر موجودہ حالت کی ترقی کا تنہا ذریعہ ہو۔ قلت ہمیشہ حق بجانب نہیں ہوتی لیکن حق کی طرف پیشقدمی کی ابتدا اس قلت سے ہوتی ہے جو صرف شخص واحد پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہی شخص واحد ایک ایسی بات سوچتا ہے جس میں اور اس اجتماعی خیر میں اختلاف ہوتا ہے جس کے قدم جم چکے ہیں۔

اس لئے حقیقی اجتماعی نقطۂ نظر انفرادی اختلافات کو ماتحت رکھنے

کے بدلے نئے خیالات اور نئی تجاویز کے متعلق انفرادی تجربہ کی حوصلہ افزائی کریگا۔ البتہ اس امر کے ملحوظ رکھنے کی کوشش رکھیگا کہ نئے خیالات وتجاویز پر اس طرح عمل ہو کہ ان کے نتائج کی ذمہ داری سے گریز کا موقع نہ ملے۔ جو معاشرتی نظم انصاف پسندانہ ہوتا ہے وہ اپنے تمام ارکان میں حاصل شدہ فوائد پر تنقید اور نئے فوائد کے لئے منصوبوں کی تجویز کی عادت کو ترقی دیتا ہے۔ اس کے پیش نظر ذہنی یا اخلاقی ماتحتی نہیں ہوتی۔ اجتماعی زندگی کی کوئی شکل ہو اس میں ماضی کے پس ماندہ آثار موجود ہوتے ہیں، جن کی از سرنو تنظیم کی ضرورت ہوتی ہے۔ بعض افراد کی طرف سے عام نفع کی موجودہ ماتحتی سے اپنے نفع کو آزاد کرانے کی کوشش ہی وہ طریقہ ہے جس سے ایسی از سرنو تنظیم ہوتی ہے جس کا رخ نسبتاً عام طور پر منقسم نفع کی طرف ہوتا ہے اجتماعی نظم نہیں بلکہ منتظم ترقی وہ شئے ہے جس کے قالب میں اجتماعی نصب العین نظر آتا ہے۔

باب (۲۲)

—(٭)—

اقتصادی زندگی اور جایداد کے اخلاقی مسائل پر غور کرتے وقت خصوصاً اس لئے کہ اس آخر الذکر موضوع کے متعلق کسی اور جگہ بحث نہیں کی گئی ہے ہم (۱) متعلقہ اخلاقی مسائل کی عام تحلیل کرینگے (۲) صنعت، کاروبار اور جائداد کے موجودہ میلانات کی وجہ سے جو مسائل پیدا ہو گئے ہیں ان کو خاص طور پر بیان کرینگے اس کے بعد (۳) اصول کی توضیح (۴) اور غیر طے شدہ مسائل پہ بحث کرینگے۔

ف ۱ عام تحلیل

اقتصادی طریقۂ عمل اور جائداد دونوں کے تین متمائز پہلو ہیں جو سعادت، سیرت اور اجتماعی انصاف کے متعلق علم الاخلاق کے نقطۂ نظر کا جواب ہیں (۱) اقتصادی طریقۂ عمل سے لوگوں کو وہ چیزیں ملتی ہیں جن سے وہ اپنی جسمانی ضرورتیں پوری کرتے ہیں، ساتھ ہی ایسے ضروری وسائل ہاتھ آجاتے ہیں جن سے ان کی ذہنی، جمالیاتی اور اجتماعی احتیاجات کی تشفی ہوتی ہے، جایداد کی وجہ سے ان میں

دوام اور وثوق پیدا ہوتا ہے (۲) اس طریقہ عمل کی وجہ سے جو دقتیں پیش آتی ہیں، جو کام کرنا پڑتا ہے، جو ترغیبیں پیدا ہوتی ہیں ان کے باعث مہارت، پیش بینی، فطرت پر علمی قابو کے حصول، سیرت کی تشکیل، حوصلہ مسابقت کی تحریک میں اقتصادی طریقہ عمل کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ (۳) اقتصادی طریقۂ عمل ایک اور اہم اجتماعی کام بھی انجام دیتا ہے۔ محنت کی تقسیم، مختلف آدمیوں میں باہم تعامل، اور محنت و اشیا کے تبادلہ کی بدولت جماعت (جس میں ارکان ایک دوسرے کا مقصد ہوتے ہیں) کی عضوی فطرت کو بنیادی مظاہر کا موقع حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح جائداد محض قبضہ کا نام نہیں وہ ایک حق ہے اور تمام حقوق کی طرح اس کے متعلق بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جماعت کیوں اور کس حد تک افراد کی ان کے حقوق و فوائد کے سلسلہ میں امداد کرے؛

(۱) اقتصادیت اور سعادت کا تعلق

ان قیود کے ماتحت جن کا ذکر آئندہ اس فصل اور مابعد کی فصلوں میں آئیگا ہم سب سے پہلے یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ علم الاخلاق کے نقطۂ نظر سے ضروریات کی فراہمی خیر ہے۔ اشیاء کی پیدائش و خرچ میں متواتر اضافہ کامل تر زندگی کا کم ازکم ایک سبب بن سکتا ہے۔ دولت کو اگر خواہ مخواہ عین بہبودی نہ قرار دیا جائے تو دولت بہبودی کی ایک ممکن شرط ضرور ہے۔ مادی دولت کے برے نتائج کی مثال میں روم کی حالت کو اکثر پیش کیا جاتا ہے مگر روم کی یہ حالت نفس دولت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس دولت کی وجہ سے ہوئی جو (۱) صنعت کے بدلے فتوحات اور دوسروں سے تمتع کے ذریعہ سے ہاتھ آتی تھی (۲) صرف اقلیت کے قبضہ میں تھی (۳) جمہوری اصول پر منقسم اور اعلیٰ ضرورتوں کیلئے کار آمد ہونے کے بدلے بخششوں اور ناشائستہ مناظر پر صرف ہوتی تھی۔ بالفعل ریاستہائے متحدہ (امریکہ۔ م) میں فی کس آمدنی کا اوسط دو سو ڈالر سالانہ ہے، یہ رقم اتنی مختصر ہے کہ آرام دہ زندگی، اولاد کی مناسب تعلیم اور معتدل مذاق رکھنے والے کی ضرورتوں کے لئے بھی کافی نہیں۔ اس نقطۂ نظر سے ہم ہر صنعتی عمل یا کاروبار کے متعلق یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ آیا یہ ایسا

طریقہ ہے جس سے چیزوں کی پیدائش کافی اور بکفایت ہو سکتی ہے۔ ہمارا یہ سوال (جہاں تک خود اس کا تعلق ہے) علم الاخلاق اور علم الاقتصاد دونوں کے حسب دلخواہ ہوگا۔

دولت کے اچھے ہونے سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ جائداد کو بھی اس معیار سے جانچنا چاہئے کیونکہ جائداد کی وجہ سے ان تشفیوں کا تحفظ ہوتا ہے جو دولت سے حاصل ہوتی ہیں۔ دولت کے معنی ہیں چیزوں سے لطف اندوزی اور ضرورتوں کی تشفی۔ جائداد کے معنی ہیں چیزوں کے تنہا استعمال وملکیت کا استحقاق۔ اسی لئے جائداد میں ترقی سے جماعت کے ایک حصہ کی دولت سے محرومی میں اضافہ ہو سکتا ہے، گو صاحبان جائداد کی لطف اندوزیوں میں ترقی ہو جائے جیساکہ ہینڈلے نے اپنی اقتصادیات کے پہلے باب میں پر زور طریقہ سے بیان کیا ہے کہ کسی جماعت کی جمہوری دولت اس کی شخصی جائداد کے مجموعہ کا نام نہیں۔ اگر تمام پارکوں کو تقسیم کر کے شخصی جائداد بنا دیا جائے، تمام درسگاہیں شخصی مالکوں کے قبضہ میں دیدی جائیں، تمام آبرسانی کے سامان اور شاہراہیں شخصی قابو کے حوالے کر دی جائیں تو ممکن ہے شخصی جائداد کی مقدار بہت بڑھ جائے لیکن جمہوری دولت کم ہو جائے گی جمہوری دولت سے کام لینے کا ایک ذریعہ جائداد ہے تاہم یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جائداد صرف ایک ذریعہ ہے۔ دولت ممکن ہے (۱) شخصی ملکیت اور ذاتی استعمال میں ہو (۲) شخصی ملکیت اور جمہوری یا عام استعمال میں ہو (۳) جمہوری ملکیت اور شخصی استعمال میں ہو (۴) جمہوری ملکیت اور جمہوری استعمال میں ہو۔ پہلی صورت کی مثال کپڑے اور اوزار ہیں اور یہ حالت تقریباً ہر قوم کی ہوتی ہے۔ دوسری کی مثال وہ شخصی جائدادیں ہیں جن کے عام استعمال کی اجازت ہوتی ہے جیسے پارک۔ تیسری کی مثال وہ زمینیں یا اختیارات ہیں جن کا پٹہ حکومت کی طرف سے دیا جاتا ہے۔ چوتھی کی مثال عام شاہراہیں، پارک، جہازرانی کے قابل دریا اور کتبخانے ہیں۔ کسی خاص صورت میں جائداد مسرت وسعادت کا ذریعہ ہے

یا نہیں اس کا فیصلہ بڑی حد تک اس امر پر منحصر ہوگا کہ آیا اس سے دولت میں اضافہ ہوتا ہے یا کمی۔ بارہا یہ رائے قائم کی گئی ہے کہ کسی جماعت کی دولت اس کی شخصی جائداد کے مجموعہ کا نام ہوتی ہے اس رائے سے صرف ایک قدم آگے بڑھنے کے بعد اس امر کا یقین آسکتا ہے کہ جائداد کا حاصل کرنا دولت کا پیدا کرنا ہے اور اگر دوسرے حالات یکساں ہوں تو وہ شخص عام خیر کی سب سے زیادہ خدمت کرتا ہے جو مجموعی دولت کے بڑے حصہ کو اپنے قبضہ میں لے آتا ہے" اس لئے علم الاخلاق کے نقطۂ نظر سے جائداد اور سعادت کے باہمی رشتہ کے متعلق جو سوالات پیدا ہوتے ہیں ان کا تعلق مسئلۂ انصاف سے ہے اور ان پر آسانی سے انصاف کی بحث میں غور کیا جاسکتا ہے۔

(۲) سیرت سے تعلق

اس لحاظ سے بھی کہ اس سے انسانی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں پیداوار کی مقدار ہی ایک ایسی شئے نہیں جو غور کے لائق ہو۔ جیسا کہ سعادت کے بیان میں اشارہ کیا جا چکا ہے ہر ضرورت کی تشفی لازمی طور پر اخلاقی حیثیت سے اچھی نہیں۔ اس کا دارمدار ضرورت کی نوعیت پر ہے اور ضرورت کی نوعیت میں صاحب ضرورت کی فطرت کا عکس نظر آتا ہے، اس لئے اقتصادی طریقۂ عمل اور اس کی پیدا کی ہوئی دولت کی اخلاقی قیمت کا انحصار اشیا اور اشخاص کے باہم تعلق پر ہوگا۔ علم الاقتصاد کے نقطۂ نظر سے ہم قیمتوں کا اندازہ مال یا تجارتی سامان کی رو سے کرتے ہیں۔ علم الاخلاق کے نقطۂ نظر سے ہم قیمتوں کا اندازہ انسانی زندگی کے بعض اوصاف کی رو سے کرتے ہیں لیکن سب سے پہلے ہمیں یہ دریافت کرنا چاہیئے کہ ضروریات کے پورا ہونے کا صرف کرنے والے پر کیا اثر پڑتا ہے؟

پیداوار اخلاقی لاگت

اس کے بعد پیدا کرنے والے کی حالت پر غور کرنا چاہیئے۔ مال کا ارزاں ہونا اچھا ہے مگر مال یا خدمت کی قیمت کا اندازہ محض مال یا خدمت کے نقطۂ نظر سے نہ کرنا چاہیئے بلکہ تھورو کے بقول اس خرچ کو بھی دیکھنا چاہیئے جو اس مال یا خدمت پر انسانی زندگی

کے نقطۂ نظر سے ہوتا ہے۔ اس معیار سے جانچا جائے تو بعض چیزوں کی ارزاں لاگت بھی گراں ثابت ہو، سوت کتائی اور پارچہ بافی میں کلوں کے رواج سے گو سوتی کپڑا ارزاں ہوگیا، لیکن چونکہ یہ فرض کیا گیا تھا کہ کم لاگت کے لئے لڑکوں سے کام لینے کی ضرورت ہوگی اور لڑکوں سے کام لینے کا نتیجہ مرض، جہالت، جسمانی نشو و نما میں خلل، قوی کے قبل از وقت اختتام بلکہ موت تک کی شکل میں ظاہر ہوا اس لئے لاگت کی یہ کمی اتنی گراں نکلی کہ برداشت نہ کی جاسکی۔ کم از کم انگلستان میں تو آخر کار یہی ہوا۔ انگلستان کے علاوہ اور جہاں کہیں لڑکوں سے کام لینے کا طریقہ رائج ہوگا وہاں بظاہر اس نقطۂ نظر سے لاگت کی کمی و زیادتی کا دوبارہ حساب لگانا پڑیگا۔ جو اصول کم سن مزدوری کے متعلق صحیح ہے وہی صنعت کی دوسری شکلوں کے متعلق بھی صحیح ہوگا یعنی انسانی زندگی کے نقطۂ نظر سے جو خرچ ہوگا اس کی وجہ سے لاگت کی کمی کے باوجود چیز گراں پڑیگی۔ صنعت کے مختلف حصوں کی بہت دقیق تقسیم در تقسیم، محنت کی یک رنگی اور آلہ صفت نوعیت، بعض پیشوں کے ناگزیر امراض و حوادثات، مضر صحت اجزا کی آمیزش سے اشیاء کی ارزانی، عورتوں سے ایسے منافی حفظان صحت حالات میں اتنی طویل مدت تک کام لینا جس کا خود ان کی اور اولاد کی صحت پر اثر پڑے، یہ تمام امور اس اخلاقی قیمت میں شامل ہیں جو تجارت و صنعت کے موجودہ طرق عمل کی وجہ سے ادا کرنا پڑتی ہے۔ اس کے علاوہ جسمانی بہبودی اور پیداوار کا تعلق اس اثر کا صرف ایک پہلو ہے جو پیداوار سے انسان کی زندگی اور سیرت پر پڑتا ہے۔ ہم ہر نظام یا طریقۂ عمل کے متعلق بجا طور پر یہ دریافت کر سکتے ہیں کہ اس کی وجہ سے آیا کام کرنے والے کی فہم زندہ ہوتی ہے یا مردہ، کہیں لازمی طور پر کام اپنے درجہ سے گر کے غلامانہ جفاکشی کی شکل تو اختیار نہیں کر لیتا۔ حقیقی آزادی کو ترقی ہوتی ہے یا اس کی راہ میں رخنہ اندازی ہوتی ہے اس آخری سوال کے جواب دینے کے لئے رسمی اور حقیقی آزادی میں تمیز کرنے کی ضرورت ہوگی کیونکہ ممکن ہے بعض نظام انتہائی رسمی آزادی (آزادی معاہدہ) کے موافق ہوں لیکن ان کا نتیجہ یہ

نکلے کہ حقیقی آزادی کا وجود بالکل معدوم ہو جائے۔ اگر پیشِ نظر شقوں کا ماحصل یہ ہے کہ "یہ کرو ورنہ بھوکے مرو" تو اس کے یہ معنی ہیں کہ حقیقی آزادی کا دائرہ محدود ہے۔

سیرت اور جائداد

اگر ایجابی پہلو سے دیکھا جائے تو جائداد کے حاصل ہونے کے معنی ہیں کہ انسان کی طاقت اور آزادی میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ چیزوں کو لینا، ان پر قابض ہو جانا، ان کا مالک بن جانا، یہ باتیں اس جبلت کے مظاہر ہیں جو حیاتیاتی عمل کی وجہ سے انسان کی فطرت کا جزو بن گئی ہیں۔ ان کا وجود زندگی کے لئے ضروری ہے...... لیکن تنظیم یافتہ جماعت میں ملکیت یا جائداد کی نوعیت محض حیوانی جبلت کی نہیں ہوتی۔ چونکہ اس کا اظہار اجتماعی شخص کے ہاتھوں اجتماعی واسطے کے ذریعہ سے ہوتا ہے اس لئے یہ حق ملکیت بن جاتا ہے یہ ایک بہت ہی اعلیٰ استعداد ہے اور حقوق کی طرح حق ملکیت کی وجہ سے بھی شخصیت کا اثبات ہوتا ہے اور صاحب حق کو اپنی جماعت کے ارکان سے اس حق کے متعلق اعتراف و پشت پناہی کے مطالبہ کا عقلاً استحقاق حاصل ہوتا ہے۔ فشٹے کا یہ اصول کہ آزادی کے موثر استعمال کے لئے ملکیت کا وجود ضروری ہے افراد کے نقطۂ نظر سے ملکیت کی اخلاقی اہمیت کو بہت ہی پرزور طریقہ سے واضح کرتا ہے۔

ملکیت میں ان ایجابی فوائد کے مقابلہ میں کچھ برائیاں بھی ہیں جنھیں اخلاقیئین نے ہمیشہ تسلیم کیا ہے۔ ان برائیوں کا صاحب ملکیت اور جماعت دونوں پر اثر پڑتا ہے حرص، طمع، دوسروں کے ساتھ سنگدلی، یہ باتیں جائداد و ملکیت کی اخراجی نوعیت اور اس کی پیدا کی ہوئی طاقت کے عظیم الشان امکانات کا فطری نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔ بنی اسرائیل کے انبیاء دولتمندوں کو برا کہا کرتے ہیں۔ خدائی بادشاہت (اخلاقی جماعت) کے اندر دولتمندوں کے داخلہ میں دشواری کی جو تصویر مسیحؑ نے کھینچی ہے وہ عام طور پر تسلیم کی جاچکی ہے۔ افلاطون کے تیار کئے ہوئے دولتمندوں کے زیرنگیں سلطنت کے مرقع میں قانون کی معنوی تحریف، خلاف ورزی، آپس میں ایک دوسرے

سے حسد ایک طبقہ کا دوسرے طبقے سے تنفر، جمہوری مداخلت کے لئے ادائے محصول سے گریز ہے کے خاکوں کے بعد یہ اخلاقی لب لباب نظر آتا ہے کہ "وہ روپیہ پیدا کرنے گے راستہ پر آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں ان کی نظر میں جتنی دولت کی قدر زیادہ ہوتی جاتی ہے اتنی نیکی کی قدر کم ہوتی جاتی ہے۔ کیونکہ تم کیا اس بات سے انکار کر سکتے ہو کہ نیکی اور دولت میں ایسی خلیج حائل ہے کہ اگر یہ دونوں ترازو کے دو پلوں میں رکھ کے تولے جائیں تو جس قدر ایک پلہ نیچا ہوتا جائیگا اسی قدر دوسرا پلہ اونچا ہوتا جائیگا؟" ؎

منصفانہ تقسیم کے سوالات سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا افراد کو اس شکل میں غیر محدود طاقت ملنا چاہیئے یا انھیں میراث کا غیر محدود اختیار حاصل ہونا چاہیئے؟ مگر یہ تمام سوالات تو ان مباحث کی شکل اختیار کرتے نظر آتے ہیں جن کا تعلق انصاف سے ہے ؎

(۳) **اجتماعی پہلو** انسان کے انسان سے سیاست، دوستی، رشتہ داری کے لحاظ سے جو گوناگوں تعلقات پیدا ہوتے ہیں وہ سب اس باہمی احتیاج کی نشوونما یافتہ شکلیں ہیں جو زمرہ وار زندگی میں مضمر ہوتی ہے۔ جو زمرہ افراد سے ترکیب ہوگا، لیکن اس کا ہر فرد دوسرے سے بے نیاز ہوگا وہ صرف افراد کا ایک جم غفیر ہوگا۔ جو زمرہ عورتوں مردوں بچوں سے مرکب ہوگا اور اس میں بعض کے بعض سے وہ تمام تعلقات ہونگے جو موجودہ انسانی زندگی میں نظر آتے ہیں اس زمرہ کی حیثیت افراد کے جم غفیر سے بدرجہا بہتر ہوگی۔ ہر شخص دوسرے سے نفع اٹھاتا ہے۔ اگر دنیا میں دوستی، محبت، رحم، ہمدردی، آمد ورفت، تعامل، انصاف، حقوق یا فرائض نہ ہوں تو انسان ان تمام چیزوں سے محروم ہو جائے جس کی وجہ سے زندگی کی قدر کی جاتی ہے ؎

انسان کو ضروری مدد مختلف طرح سے ملتی ہے۔ پدری، مادری، فرزندی یا دوسری طرح کی رشتہ داریوں کے روابط، دوستی اور رحم کی بدولت بعض خدمات حاصل ہوتی ہیں لیکن ان کا دائرہ لامحالہ محدود ہوتا ہے۔ اس کے

علاوہ ان کے معاوضہ میں ایسا انداز اختیار کرنا پڑتا ہے جو اگر عالمگیر ہوجائے تو انسان اس کو برداشت نہ کرسکے۔ اس زمانہ کے لوگ یہ نہیں چاہتے کہ ہر ایک کے بھائی بنیں ہر ایک سے دوستانہ تعلقات پیدا کریں یا ہر وقت مہربانی کے لئے دست سوال دراز رکھیں یا مہربانی کی درخواست کریں لیکن ان کی درخواست منظور نہ ہو۔ اگلے زمانہ میں خدمات حاصل کرنے کے یا تو یہی طریقے تھے ورنہ غلامی تھی۔ لیکن اقتصادی تعلق نے مساوات وخودداری کی بنیاد پر خدمات واشیاء کے تبادلہ کا سامان کردیا ہے۔ اقتصادی تعلق کے پیدا کئے ہوئے نظام معاہدہ کے ذریعہ سے حال یا مستقبل میں خدمات کا حصول ہونا ممکن ہوگیا ہے۔ اب ہر شخص دوسری قسم کے تعلقات یا حقوق پیدا کئے بغیر خود دوسروں کی خدمت کرکے ان کی خدمات حاصل کرسکتا ہے۔ اگر ایسے موقع پر خدمات یا اشیاء کا معاوضہ دیا جاتا ہے تو اس واقعہ سے اس طرح کے تبادلہ کی اخلاقی حیثیت میں کمی نہیں آسکتی۔ کسی زمانہ میں تو یہ خیال کیا جاتا تھا کہ جب کبھی کوئی معاملہ کیا جاتا ہے تو اس میں ایک فریق کا نفع اور دوسرے کا نقصان ہوتا ہے لیکن اب یہ امر تسلیم کرلیا گیا ہے جب کوئی معاملہ اخلاقی اصول پر کیا جاتا ہے تو اس سے فریقین کو فائدہ ہوتا ہے "نقد ادائی کی بنیاد" کو شروع شروع میں اس لئے برا کہا گیا تھا کہ اس کی وجہ سے پرانے شخصی تعلق کی جگہ نئے خالی از جذبات تعلق کو ملتی تھی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کی بدولت "نوکر" اور "مالک" کے پرانے شخصی تعلق کے پیدا ہونے کے بدلے انسان کو نسبتاً زیادہ خود مختاری حاصل ہوتی ہے ٹوائن بی کے بقول اب انسان خود بکے بغیر اور چیزوں کی طرح اپنی محنت کو بھی بیچ سکتا ہے[۱]

اقتصادی طریقۂ عمل میں اگرچہ یہ اخلاقی امکانات موجود ہیں لیکن کسی خاص نظام یا عمل درآمد کی اخلاقی حیثیت کا دارمدار اس امر پر ہوگا کہ یہ امکانات کس حد تک قوۃ سے فعل میں آتے ہیں۔ اس لئے ہم بجا طور پر کسی طریقۂ عمل کے متعلق اولاً یہ دریافت کرسکتے ہیں کہ آیا اس سے ہر رکن کی اس قسم کی خدمت ہوتی ہے جس کی اسے ضرورت ہے۔ اسی سوال کی ہم علم الاقتصاد

کی اصطلاح میں یوں تعبیر کرسکتے ہیں کہ آیا زیر بحث طریقۂ عمل سے اس قسم کی چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کی جماعت کو خواہش و ضرورت ہے، جو طریقۂ عمل اس کا انتظام کرسکیگا وہ اپنے انتظام کی حد تک بعض چیزوں کی کم یابی اور بعض کی ضرورت سے زیادہ فراہمی کے انسداد کا انتظام اور یوں سرد بازاری، کام کی بے قاعدگی، اجرت کی بے قاعدگی، اور انجام کار میں پریشانی و حاجتمندی کے انسداد کا انتظام کرسکیگا۔

ثانیاً اگر یہ طریقۂ عمل ایسے ارکان جماعت کے باہم انحصار و خدمت کا مظہر ہے جن میں سے ہر ایک کی بقول کانٹ شخصی حیثیت سے فطری قدر و قیمت ہے اور جن کا درجہ ہماری سیاسی جماعت میں یکساں تسلیم کیا گیا ہے تو ایسی صورت میں ہم بجا طور پر یہ سوال بھی کرسکینگے کہ جو خدمات اس طرح انجام پاتی ہیں ان کے نتائج کی تقسیم کیونکر ہوتی ہے۔ کیا یہ طریقہ خدمات کے معاوضہ میں اشیاء کی عام اور وسیع تقسیم کی طرف مائل ہے یا اس کی وجہ سے "امیر تو اور زیادہ امیر اور غریب اور زیادہ غریب" ہوجاتے ہیں یا ایک دوسرے نقطۂ نظر سے ہم یہ دریافت کرسکتے ہیں آیا یہ طریقۂ عمل ارکان جماعت کو انکی خدمات کا صلہ اخلاقی اور منصفانہ بنیاد پر دیتا ہے یا اگر یہ اخلاقی پر مبنی نہیں تو کم ازکم غیر اخلاقی اور غیر منصفانہ بنیاد پر دینے کی طرف مائل ہے۔

ثالثاً متعارض خدمات کا مسئلہ متعدد شکلوں میں نظر آتا ہے اول تو وہ تعارض ہے جو پیدا کرنے والے اور صرف کرنے والے کے مابین ہمیشہ نظر آتا ہے زیادہ اجرت اور کم وقت مثلاً بڑھئی یا جولاہے کے لئے مفید تو ہے (مگر اسی وقت تک جب تک وہ پیدا کرنے والا ہے صرف کرنے والا نہیں، جس وقت اس میں یہ حیثیت پیدا ہوگی مثلاً۔ م۔) وہ کپڑا خریدنے یا مکان کا کرایہ دینے کا ارادہ کرے گا (اس وقت اس کے نقطۂ نظر سے۔ م۔) قیمت کا کم ہونا ہی مفید ہوگا۔ اب سوال یہ ہے کہ ان متعارض وعودں میں تطبیق پیدا کرنے کے لئے کس اصول سے کام لیا جائیگا؟ اس کے علاوہ اگر صرف کرنے والے کی خدمت کا خیال کیا گیا تو ممکن ہے

قیمت اتنی کم رکھنا پڑے کہ نفع کم سے کم رہ جائے ایک پیدا کرنے والے کا کاروبار چونکہ وسیع ہے اس لئے ممکن ہے وہ اتنے کم نفع پر کام کر سکے لیکن دوسروں کو ممکن ہے مقابلہ کے میدان سے نکل آنا پڑے۔ کیا اُسے زیادہ قیمت پر اصرار کرنا چاہئے تاکہ اس کے حریف بھی کام کر سکیں یا کم قیمت کو منظور کر لینا چاہئے تاکہ صرف کرنے والے اور اسے دونوں کو فائدہ ہو؟

متعارض خدمات کے مسئلہ کی ایک مجسم شکل مزدور سبھا ہے۔ مزدور سبھا کو کس حد تک ایک محدود زمرہ (سبھا کے ارکان) کی اس طرح خدمت کرنا چاہئے جس سے صنعت میں دوسرے کام کرنے والے یعنی غیر ارکان کا نقصان ہوتا ہو؟ کیا اگر سبھا کا دروازہ سب کے لئے کھلا رکھا گیا یا چندہ وغیرہ اتنا زیادہ رکھا گیا کہ ہر شخص کا داخلہ ممکن نہ ہوا تو اس سے صورت مسئلہ میں کوئی فرق پیدا ہوگا؟ کیا کاریگروں کی دستیابی کو محدود کرکے اجرت کو موجودہ سطح پر قائم رکھنے کے لئے کار آموزوں کی تعداد کو محدود کر دینا چاہئے؟ اگر چاہئے تو کیا یہ کارروائی لڑکوں اور غیر ماہر کاریگروں کے حق میں منصفانہ ہوگی؟ بالفرض یہ ان کے لئے سخت ہے تو کیا یہ روش سخت تر یا نرم تر ہوگی یا یہ اصول کہ ان لوگوں کو انتخاب طبعی کے حوالہ کر دیا جائے اور اگر بہت زیادہ آدمی ایک ہی کام کرنے لگیں تو انتخاب طبعی اپنے اصول سے کام لے کے نالائقوں کو خارج یا فنا کر دے؟ کیا جس قدر ممکن ہو اجرت میں اضافہ اور وقت میں کمی کر دی جائے یا اس کا کوئی مناسب معیار، یعنی ایسا معیار بھی ہوگا جو صرف کرنے والے اور کارکن دونوں کے لئے مناسب ہوگا؟ قیمتوں کے اضافہ میں سرمایہ داروں کے ساتھ مزدور سبھائیں کس حد تک شرکت کر سکتی ہیں؟

شخصی ملکیت اور اجتماعی بہبود

ظاہر ہے کہ ملکیت سے اجتماعی مفاد بالواسطہ حاصل ہوتا ہے چنانچہ قانون میں بھی یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ حق ملکیت کی بنیاد اجتماعی بہبود پر بالواسطہ ہوتی ہے جماعت تو یہ چاہتی ہے کہ اس کے ارکان کی قدر و قیمت کو ترقی اور ان کے

شخصی وقار و آزادی کو نشو و نما ہو۔ اگر ملکیت و جائداد دوسرے اجتماعی فوائد میں رخنہ انداز نہیں ہوتی تو جس حد تک وہ ان مقاصد کے لئے کارآمد ہوگی اس حد تک اس میں اجتماعی حیثیت موجود ہوگی، بعض لوگوں کے نزدیک فائدہ و احساس کے اتحاد پر مبنی جماعت کے لئے شخصی ملکیت مہلک ہوتی ہے افلاطون اپنی نصب العینی سلطنت میں محافظین سلطنت کو جائداد رکھنے کی اجازت دینے کے لئے تیار نہیں کیونکہ نہ ملکیت ہوگی نہ دھیری اور تیری، پر جھگڑے ہونگے نہ مقدمے دائر ہونگے نہ آپس میں اختلاف ہوگا نہ اوچی تنگ ظرفیاں ہونگی نہ آئے دن کی پریشانیاں ہونگی۔ افلاطون کے اس نظریہ پر عمل تو قرون متوسط کے کلیسا نے کر کے دکھایا لیکن اس خیال کے آثار جدید جماعت تک میں موجود ہیں۔ جن طبقوں کو افلاطون محافظ سلطنت کہتا ہے (یعنی سپاہی، حکام عدالت، پیشوایان مذہب معلمین) وہ اب بھی عملاً کوئی بڑی جائداد نہیں رکھتے گو جماعت ان کی مدد کرتی ہے۔ غالباً یہ عام طور پر تسلیم کیا جائیگا کہ ان طبقوں کا بڑی جائداد نہ رکھنا ہی جماعت کے حق میں اچھا ہے، مگر یہ ظاہر ہے کہ افراد و طبقات میں نااتفاقی کا سبب صرف جائداد نہیں۔ اگر مقصد و احساس کا گہرا اتحاد موجود ہے جیسا کہ عیسائیت کے ابتدائی زمانہ میں تھا یا بعض ان جماعتوں میں پایا جاتا ہے، جن کا عمل اشتراکیت پر ہے تو ایسی صورت میں دولت کی مشترک ملکیت اخلاقی نقطۂ نظر سے قابل قدر اور عملاً ممکن ہوگی اس طرح کے اتحاد کے بغیر تو ملکیت کی برطرفی سے اور بھی زیادہ نااتفاقی پیدا ہوگی، کیونکہ تصادم سے اجتناب اور سعادت کی ترقی کے لئے ہر شخص کو جس خود مختاری کے دینے کی ضرورت ہوگی اس کے دینے کا کوئی طریقہ موجود نہ ہوگا۔ تاہم اصولاً یہ مان لینے کے بعد کہ دولت کے بعض حصوں کو شخصی ملکیت میں رہنا چاہئے ہم کو یہ امر تسلیم کرنا چاہئے کہ ایسے اخلاقی مسائل کی ایک بڑی تعداد حل طلب رہجاتی ہے جن کا تعلق ان صحیح شرائط سے ہوتا ہے جن کی ماتحتی میں جماعت دولت کو شخصی ملکیت کے سپرد کرنا قرین دانشمندی سمجھ سکتی ہے۔ کیونکہ یہ اصول

اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ شخصی ملکیت کے حق مطلق کا کوئی وجود نہیں ہر حق خواہ وہ اخلاقی ہو یا قانونی، اجتماعی مجموعہ سے ماخوذ ہوتا ہے جو اگر اخلاقی مجموعہ بھی ہے تو لامحالہ اپنے اجزاء میں سے ہر جز کی فردیت کا پاس کریگا۔ اسی بنیاد کو پیش نظر رکھ کے سوالات ذیل پر غور کرنا چاہیے۔ کسی قسم کی جمہوری دولت کو شخصی افراد یا غیر شخصی ائتلافات کے کامل قبضہ میں دینا چاہیے؟ کیا اس نظام کی موجودہ شکل سے جائداد رکھنے والوں اور نہ رکھنے والوں دونوں کے نفع کو ترقی ہوتی ہے یا صرف ان لوگوں کے نفع کو جن کے پاس جائداد ہے؟ کیا اس وقت جمہوری دولت کا جس قدر حصہ شخصی ملکیت کے قبضہ میں ہے اس سے زائد کو شخصی ملکیت کے حوالہ کرنا جماعت کے لئے مفید ہوگا یا جمہوری دولت کا بیشتر حصہ جمہوری ملکیت میں رکھنا مفید ہوگا؟ کیا زمین اور دوسری قسم کی جائدادوں کی ملکیت کے متعلق افراد یا ائتلافات کے لئے کسی حد کی تعیین ہونا چاہیے؟ کیا بعض ایسی صورتیں ہیں جن میں شخصی ملکیت کی وجہ سے جماعت کا ایک بڑا حصہ تمدن کے فوائد سے بہرہ اندوز ہونے کے بجائے ان سے محروم رہتا ہے؟ کیا انسان کو اپنی تمام جائداد اپنے وارثوں کے نام منتقل کرنے کی اجازت دینا چاہیے یا اس کا ایک حصہ جماعت کیلئے محفوظ رکھنا چاہیے؟؛

گزشتہ تحلیل میں بعض ان مسائل کے بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے جن کا لازمی طور پر اقتصادی زندگی سے تعلق ہے لیکن چونکہ تبدیل شدہ اقتصادی حالات کی وجہ سے اخلاقی تنقیحات نے بالفعل جدید و حیران کن شکل اختیار کر لی ہے اسی لئے ان تبدیل شدہ اقتصادی حالات پر اختصار کے ساتھ غور کرنا ضروری ہے؛

ف ۲ جدید اقتصادی نظم کے پیدا کئے ہوئے مسائل

مجموعی اور غیر شخصی تنظیمات

صنعتی اور اقتصادی دنیا کے بڑے حصے میں

دو تغیر ہو چکے ہیں۔ پہلا تغیر تو یہ ہے کہ اب تنظیم کی بنیاد انفرادی نہیں بلکہ مجموعی ہے۔ دوسرا تغیر جو پہلے تغیر کا ایک حد تک نتیجہ ہے یہ ہے کہ اب تعلقات کی نوعیت شخصی کے بجائے غیر شخصی یا ائتلافانہ ہوتی ہے ائتلافات بے شک اشخاص سے مرکب ہوتے ہیں لیکن جب ان کی تنظیم اقتصادی مقصد کے لئے ہوتی ہے تو وہ محض اقتصادی مقصد کی مجسم شکل اور دوسرے انسانی اوصاف سے معرّیٰ ہونے کی طرف مائل ہوتے ہیں اگرچہ قانونی حیثیت سے یہ ائتلافات بھی حقوق و فرائض کے ماتحت ہوتے ہیں، لیکن ان کا مقصد صرف ایک ہوتا ہے اور یوں وہ اس حد تک مجرد ہوتے ہیں کہ انھیں اخلاقی نقطۂ نظر سے غیر شخصی کہا جا سکتا ہے، وہ گویا کاروبار جاری رکھنے کی کل ہوتے ہیں اور اخلاقی حیثیت سے غور و خوض کے اتنے ہی ناقابل ہوتے ہیں جتنی کہ اور کلیں ہوتی ہیں ؎

اخلاقی تصورات کی از سر نو ترتیب

ان دونوں تغیرات کی بنا پر ہمیں اپنے اخلاقی تصورات میں از سر نو ترتیب پیدا کرنے کی ضرورت ہے دیانت انصاف حقوق، فرائض کے متعلق ہمارے تصورات نے اپنی موجودہ شکل اسوقت اختیار کی تھی جب من و تو کا فرق آسانی سے ہو سکتا تھا جب اشیاء کی پیدائش میں ہر شخص کے حصہ کی تعیین ممکن تھی جب پیدا کرنے والا اپنی پیدا کی ہوئی چیزوں کو اپنے ہمسایوں کے ہاتھ فروخت کرتا تھا، جب کارگیر کارکن کا ہمسایہ بھی ہوتا تھا جب ذمہ داری کی شخصی تعیین ہو سکتی تھی۔ جب انسان اپنے مملوکہ کاروبار کو اپنے قابو میں رکھ سکتا تھا اور خود معاہدہ کر سکتا تھا، جب ہر شخص کے پاس روشنی، آگ، پانی اور اکثر نقل و حرکت کا بھی سامان ہوتا تھا اس لئے جمہوری خدمت انجام دینے والی شرکتوں کی ضرورت نہ تھی۔ اس قسم کے تصورات موجودہ اقتصادی نظم کے لئے ناکافی ہیں قدیم دیانت داری کے لئے اشیاء کو اپنے بنانے والوں کی ملکیت فرض کرنا اور اس کے بعد تبادلہ

ومعاہدہ پر غور کرنا ممکن تھا، جدید دیانت داری کو سب سے پہلے اس سوال سے دوچار ہونا پڑیگا کہ مجموعی طور پر پیدا کی ہوئی چیزوں کا مالک کون ہے؟ کیا موجودہ "کھیل کے اصول" پر نتائج کی تقسیم انصاف و دیانت کے ساتھ ہو رہی ہے؟ اقتصادی معاملات میں قدیم دیانت داری کے یہ معنی تھے کہ ہر شخص کو معاہدہ اور ملکیت کے متعلق اپنے حقوق حاصل ہوں۔ جدید دیانت داری کو یہ غور کرنا پڑیگا کہ ہر شخص کو معیار زندگی اور فوائد تمدن میں وہ حصہ کیسے حاصل ہو جس سے مکمل اخلاقی زندگی بسر کرنا ممکن ہو۔ قدیم نیکی انسان کو زیادہ تر فرد واحد کی حیثیت سے زندگی بسر کرنے کی اجازت دیتی تھی لیکن جدید نیکی کا یہ مقتضا ہے کہ اگر انسان نتائج حاصل کرنا چاہتا ہے تو اسے متحدہ کوشش میں حصہ لینا چاہئے مجموعیت پسندانہ واقعات کی تشریح انفرادیت پسندانہ نظریات سے نہیں ہو سکتی ؛

اقتصادی وصنعتی طرق عمل میں جن تغیرات کی وجہ سے صرف موجودہ انسانی واقفیت، مہارت اور برداشت کے دوش بدوش رہنے والی طاقتوں کو نہیں بلکہ گزشتہ اور آئندہ (؟ م -) مہارت وجفاکشی کے متحدہ نتائج کو بھی یکجا کر کے استعمال کیا جاتا ہے ان کا دار مدار متعدد باہم دگر موافق اسباب پر ہے۔ ہم آئندہ اجتماعی ذریعہ، صنعت کی فنی مہارت تجارت کی فنی مہارت، تعین قیمت کے ذرائع اور ملکیت کی نوعیت پر توجہ کرینگے

ف ۳ صنعت وتجارت کے جاری رکھنے کے ذرائع

ابتدائی ذرائع شروع شروع میں تجارت وصنعت کے جاری رکھنے کے لئے جن ذرائع سے کام لیا جاتا تھا، ان کی تنظیم صرف اقتصادی غرض سے نہیں ہوتی تھی۔ جو خاندان یا رشتہ دار کسی پیشہ میں مشغول ہوتے تھے، ان کے مقصد تنظیم کا یہ پیشہ صرف ایک جزو ہوتا تھا یہی حال مقبوضاتی زمروں کا تھا اثینا کی شہری سلطنت کانوں کی مالک تھی

جرمن دیہات، جنگلوں چراگاہوں اور پانی کے مشترک مملوکات کی حیثیت سے مالک ہوتے تھے۔ انگلستان اور امریکہ میں بھی اس "مشترک" کا سلسلہ قائم رہا گو ان میں افراد کے مملوکہ جانور بھی چر سکتے تھے۔ ریاستہائے متحدہ (امریکہ) میں زمین کا ایک حصہ تعلیم گاہوں کے لئے محفوظ کر لیا گیا تھا جو اگر اس وقت بھی سلطنت ہی کے ہاتھ میں ہوتا تو اس سے جمہوری فائدہ کی تقریباً ناقابل یقین مقدار حاصل ہوتی، لیکن اسے سلطنت کے پاس رکھنے کے بجائے حسب معمول شخصی افراد کے ہاتھ فروخت کر ڈالا گیا۔ قومی حکومت کے پاس تو اب بھی محفوظ جنگلات کے لئے زمینیں ہیں لیکن بلدیہ کی تحریک سے پہلے شہری جماعت امریکہ اور انگلستان میں اقتصادی موثر کی حیثیت سے ختم ہو چکی تھی، چنانچہ اس کے پاس سڑکوں نہروں اور ڈاک خانوں کے علاوہ اور کچھ نہ تھا صنعت کے خاندان و مقبوضہ یا یوں کہئے جماعت کے قبضہ میں ہونے سے صرف اقتصادی مقصد کی تکمیل نہیں ہوتی بلکہ اقتصادی مقاصد کا شمار ان متعدد مقاصد میں ہوتا ہے جو اس قبضہ سے انجام پاتے ہیں، البتہ اقتصادی رشتہ سے دوسرے روابط کو مدد ملتی ہے لیکن اس کے مقابلہ میں اقتصادی مقصد کو دوسروں سے اپنا دامن چھڑا کے اپنی پوری طاقت کے ساتھ بے نقاب نظر آنے کا موقع نہیں ملتا۔ خاندانی یا شہری زمروں میں اکتساب کی جبلیت اس لئے محدود رہتی ہے کہ افراد کے باہم صنعتی تعلقات کے ساتھ ہمسائگی اور رشتہ داری کے تعلقات بھی ہوتے ہیں۔

کاروباری حوصلہ مندیاں

لیکن اس کے برعکس کاروباری حوصلہ مندیوں (حصہ داری، شرکت، تالف، ایتماں) میں لوگوں کی تنظیم صرف اقتصادی مقاصد کے لئے ہوتی ہے جن کے علاوہ اور کوئی امر پیش نظر نہیں ہوتا۔ جن تالفات کی تنظیم اس اصول پہ ہوتی ہے وہ "بے روح" ہوتے ہیں کیونکہ ان کا مایۂ خمیر مجرد اقتصادی فوائد

ہوتے ہیں۔ خانگی مقبوضاتی ذرائع کے عہد میں اکتسابی قوتوں کا قبضہ میں رہنا ایک حد تک مفید تو تھا، لیکن ساتھ ہی ان قوتوں کے قبضہ میں رہنے سے نقصان بھی پہنچتا تھا، انسانی عمل کے ایک جداگانہ دائرہ کی حیثیت سے کاروباری حوصلہ مندیوں کا ظہور ہوا تو اس سے ایک نئی طاقت کو منظر عام پر آنے کا راستہ ملا، اس نئی طاقت کے ساتھ اجتماعی و اخلاقی زندگی کے لئے بحیثیت مجموعی فوائد بھی آئے اور نقصانات بھی، چنانچہ اس کی بدولت صنعتی و اقتصادی اہلیت کے امکانات میں عظیم الشان اضافہ ہوا۔ حوصلہ مندی کے پیمانہ کا حسب ضرورت چھوٹا یا بڑا ہونا ممکن ہو گیا اب وہ حالت نہ رہی جو خاندانی یا جماعتی ذرائع کے زمانہ میں تھی اور جس میں کاروبار کا پیمانہ کبھی بہت ہی مختصر اور کبھی بہت ہی وسیع ہوتا تھا کسی خاص کام کی استعداد کے لحاظ سے لوگوں کی زمرہ بندی کا موقع ملا اور ان زمروں سے کام لینا ضروری نہ رہا، جن کی شیرازہ بندی صنعتی و اقتصادی کے بجائے دیگر اسباب سے ہوئی تھی۔ اس کے علاوہ ایسے لوگوں کا علیحدہ کر دینا آسان ہو گیا جو پیرانہ سالی یا کسی اور وجہ سے کام کرنے کے لائق نہیں رہتے۔ جیسا کہ آجکل روز افزوں طریقہ پر ہو رہا ہے جب ایسے تالفات جو کروڑوں بلکہ اربوں روپیہ کے سرمایہ سے کام کرتے ہیں مشترک انتظام کے رشتۂ اتحاد میں منسلک ہو جاتے ہیں تو وہ ایک ایسی عظیم الشان طاقت بن جاتے ہیں جن سے ایک وحدت کی حیثیت سے کام لینا ممکن ہوتا ہے۔ اس طرح کی تنظیم کے تفہیم کے لئے یہ خیال کرنا آسان (بلکہ سچ یہ ہے کہ یہ خیال نہ کرنا دشوار) ہے کہ اس کی تنظیم کے فوائد کی اہمیت سب سے زیادہ ہے اس لئے سیاست، محصولات، قانون سازی اور عدالت کو مذکورۂ بالا فوائد کے ماتحت ہونا چاہیئے، اس طرح کے محض اقتصادی اغراض کیلئے ترتیب یافتہ تالفات کے اخلاقی خطرات اظہر من الشمس ہیں، جن کی عملی مثالیں بارہا نظر آتی رہتی ہیں، چونکہ تالفات ان بندشوں سے نا آشنا ہوتے ہیں جو افراد

کو قابو میں رکھتی ہیں اس لئے مقابلہ کن ، کارکن ، اور جمہور کے ساتھ ان کا سلوک خالص اقتصادی رنگ میں ڈوبا ہوا ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے دیانت داری کی بعض محدود قسموں کا وجود تو یقینی ہو جاتا ہے، لیکن اس کے دائرہ میں شخصی ہمدردی اور جمہوری فرض کے محرکات داخل نہیں ہوتے ؟

مزدوروں کے اتحاد

سرمایہ کے ان منالف مجموعوں کے ساتھ متلازم، مزدوروں کے اتحادات ہیں جن کی شکلیں مختلف ہوتی ہیں۔ ان کی جب ابتداً تنظیم ہوتی ہے تو علی العموم ان میں محرک کے لحاظ سے پیچیدگی اور طرز عمل کے لحاظ سے جذبات کا غلبہ بلکہ جوش و خروش پایا جاتا ہے لیکن امتداد زمانہ سے انکا میلان خالص اقتصادی حیثیت کی طرف ہونے لگتا ہے، ریاست ہائے متحدہ (امریکہ۔م۔) میں ان اتحادات کی بدولت بہتر اجرت کا حصول، موت بیماری کے لحاظ سے بیمہ اور فوائد، کا انتظام مزدور بچوں اور کام کے اوقات کے سلسلہ میں حالت کی اصلاح، خطرناک آلات، آتش گیر مادوں اور پیشہ وار امراض سے حفاظت کی تدبیر ہوتی ہے۔ برطانیہ عظمیٰ میں ان اتحادات کو استعمال کی غرض سے اشیاء کی خریداری میں اصول تعاون پر کاربند ہونے میں بھی کامیابی ہوئی ہے۔ لیکن اس قسم کی تنظیم ان مزدوروں میں سب سے زیادہ کامیاب ہوتی ہے جن کے لئے مہارت کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ جہاں تک اس تنظیم کا مقصد مجموعی طور پر معاملہ کرنا ہے یہ امر ظاہر ہے کہ تنظیم کو اپنے مقصد میں کامیابی اسی تناسب سے ہوگی جس تناسب سے کہ وہ پیش نظر صنعت میں مزدوری کی بہم رسانی کو اپنے قابو میں رکھ سکے گی جس قسم کی مزدوری کے لئے مہارت کی ضرورت نہیں ہوتی اس کی ایسی تنظیم جو سرمایے کی تنظیم کے ہم سنگ ہو اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے خصوصاً اس لئے اور بھی کہ تارکین وطن کا ایک سیلاب ہے کہ امنڈا چلا آتا ہے۔ اسی لئے جب سرمایہ اور مزدوری میں تعارض ہوتا ہے تو اس اخلاقی صورت حال

کے پیدا ہونے کی قدرۃً توقع ہوتی ہے جو ایسے موقع پر نظر آتی ہے جب فریقین کی طاقت میں سخت نابرابری ہوتی ہے۔ شہ زور کمزور کو نظرِ حقارت سے دیکھتا ہے اور اس کی ہستی کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے اس کے مقابلہ میں کمزور کو یہ نظر آتا ہے کہ اگر میں اپنے قواعد کی پابندی کی اور انھیں اسلحہ سے کام لیا جن کے استعمال کی شہ زور اجازت دیتا ہے تو اس صورت میں میری کامیابی کی کوئی امید نہیں اس لئے وہ ازحد مایوس ہو کے تشدد پر آمادہ ہو جاتا ہے جس کا یہی انجام ہوتا ہے کہ منظم جماعت کی تمام طاقتیں اس کے خلاف ہو جاتی ہیں ٭

زمرہ وار اخلاق ان حالات کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ ان کی وجہ سے زمرہ دار اخلاق کی طرف بازگشت ہوتی ہے کم از کم اس وقت تک تو یہی ہوا ہے۔ جماعت ایک عام معیار از سرِ نو قائم کرنا چاہتی ہے لیکن اسے کوئی معیار نہیں ملتا۔ اس لئے وہ عالمِ تذبذب میں ایک طرف تو از کار رفتہ قوانین پر سختی کے ساتھ اصرار کرنا چاہتی ہے اور دوسری طرف نئے مطالبات سے کم و بیش جذباتی اور غیر منطقیانہ ہمدردی رکھتی ہے۔ زمرہ دار اخلاق کے یہ معنی ہیں کہ غیر شخصی اور مجموعی زندگی بسر کی جائے۔ اس قسم کی زندگی میں خاص اپنے زمرہ کے ساتھ وفاداری، دوسروں کی طرف سے بے اعتنائی عدم ذمہ داری اور یکسر اجتماعی معیار کی کمی پائی جاتی ہے۔ تاہم دونوں میں ایک اہم فرق موجود ہے، موجودہ مجموعی و غیر شخصی ذرائع اتنے معصومانہ نہیں جتنے قدیم رشتہ دارانہ زمرے تھے۔ ان کا معین مقاصد کے حصول کے لئے موثر ذرائع کی حیثیت سے استعمال تو ہو سکتا ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ قدیم استحکام و عدم ذمہ داری کا فائدہ وہ لوگ اٹھائیں جو ان ذرائع کا ہوشیاری کے ساتھ استعمال کر سکیں ٭

ارکان و انتظام تالف اپنے تخیل کے لحاظ سے ایک جمہوریت پسندانہ نظام ہے، کیونکہ اس کی بدولت ایک منتخب شدہ انتظام کے ماتحت چند ممالک جن میں بعض کم حیثیت بھی ہوتے ہیں اتحاد

کے رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت طاقت کی یکجائی اور ملکیت کی تقسیم کے لئے ایک قابل قدر تدبیر ہے لیکن جدید حوصلہ مندیوں اور اتحادوں کی وسعت اتنی ہے کہ انھیں حصہ دار یا رکن براہ راست اپنے قابو میں نہیں رکھ سکتے۔ ممکن ہے کہ وہ کسی خاص روش کو ناپسند کریں لیکن فرداً فرداً وہ اس معاملہ میں بے بس ہونگے۔ اگر وہ براہ راست قابو میں رکھنا چاہینگے تو اس کے لئے انھیں بہت بڑی تعداد میں متحد ہونا پڑیگا جو غیر معمولی نازک اوقات کے علاوہ تقریباً غیر ممکن ہے۔ ادھر ڈائرکٹروں کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اس روش کو جاری بھی رکھیں اور حصہ داروں کی قائم مقامی کا دعویٰ بھی کرتے رہیں اور یوں آخر میں ذمہ داری سے محفوظ رہیں۔ کسی بڑی ریلوے کمپنی صنعتی تالف یا مزدور سبھا میں چھوٹے حصہ داروں کا کیا اثر ہوسکتا ہے؟ صرف ایک ہی نقطہ ہے جس پر وہ آسانی سے جمع ہوسکتے ہیں یعنی نتائج یا منافع مقسومہ اگر کسی غیر قانونی طریقہ کو اختیار کرنا، قانون ساز یا حاکم عدالت کو رشوت دینا یا غیر رکن کے متعلق کوئی کارروائی کرنا منظور ہوتا ہے، تو اس وقت اعلیٰ عہدہ دار بھی صرف نتائج، کو دیکھتے ہیں وہ ذمہ داری کا بار قانونی سر رشتہ، یا تعلیمی مجلس، کے کندھوں پر ڈالدیتے ہیں اور خود اس کے علاوہ دوسری باتوں سے لاعلمی کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ سر رشتے چونکہ ارکان یا حصہ داروں کے کارپرداز ہوتے ہیں۔ ادھر حصہ داروں کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ انھوں نے کسی بیجا شے کی اجازت نہیں دی ہے۔ بعض تالفات کا نفع بہت سے مالکوں کو پہنچتا ہے اور بعض کا صرف ایک داخلی حلقہ کو، کیونکہ یہ داخلی حلقہ بعض تالفات کو قائم کرتا ہے جس کے ساتھ زیر بحث تالف کا معاہدہ ہوجاتا ہے۔ اس کے علاوہ بڑے تالفات کا میلان اس صورت حال کی طرف ہے جس میں ریلوں، بنکوں بیمہ کمپنیوں صنعتی کاروباروں کے ڈائرکٹروں کی مجلس کے رکن اسی محدود زمرہ سے لئے جاتے ہیں، اس مجموعی ملکیت کا استعمال بالکل اسی طرح ہوسکتا ہے جس طرح فرد واحد کی ملکیت کا ہوتا ہے اگر کسی سیاسی انتخاب میں شرکت کے لئے ان سے کام لیا جاتا

ہے۔ تونیوبارک کی عدالت کے نزدیک ڈائرکٹر مستوجب سزا نہیں ہوتے جو

مستاجر اور اجیر یہی غیر شخصی تعلق مستاجر اور اجیر میں ہوتا ہے، آخری مستاجر تو حصہ دار ہوتا ہے، لیکن وہ اپنے اختیارات صدر کے سپرد کر دیتا ہے اور وہ پیش مرد کے حوالہ کر دیتا ہے ان میں سے ہر ایک نتیجہ، کا خیال کرتا ہے۔ اگر اجیر شکایت کے لئے صدر کے پاس جاتا ہے تو وہ یہ کہتا ہے کہ میں پیش مرد کے کام میں دخل نہیں دے سکتا اگر پیش مرد سے کہا جاتا ہے تو وہ یہ جواب دیتا ہے کہ کمپنی کا یہی طریقہ ہے اکثر مزدور سبھائیں بھی اسی سپر کا کام دیتی ہیں۔ جن لوگوں کو یہ طرز عمل اختیار کرنا پڑتا ہے اگر وہ خود مالک ہوتے تو ممکن تھا کہ مروت و فیاضی سے کام لیتے لیکن دوسروں کی چیز میں فیاضی یا مروت کا استعمال نہیں کر سکتے اسلئے پورا نظام مروت و فیاضی سے معری ہو جاتا ہے یہ نظام بظاہر اس وقت اپنی ترقی کی انتہا کو پہنچ جاتا ہے جب ایسے تالف قائم ہوتے ہیں جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مستاجروں کو ہر قسم کی شخصی ذمہ داری سے محفوظ کر لیا جائے ضرر کی بنا پر اجیر کے دعوی کے لحاظ سے مستاجر کا بیمہ کرنے کے لئے کمپنیاں قایم ہوتی ہیں انھیں بوجھ کے تقسیم کرنے کی ایک تدبیر سمجھنا چاہئے لیکن بیمہ کمپنیوں کی طرح ان تالفات کی تنظیم کا ابتدائی مقصد ادائے تاوان نہیں ہوتا اس لئے دعوی خواہ کتنا ہی حق بجانب ہو لیکن اس پر مقدمہ بازی ہوتی ہے جس کے مصارف اس قدر زیادہ ہوتے ہیں کہ اجیر خاموش رہنے ہی کو ترجیح دیتا ہے اگر ایک غریب مدعی اور ایک دولتمند تالف مدعا علیہ ہے تو قانونی کارروائی کی طوالت پر مدافعت کے بہترین ذریعہ کی حیثیت سے اعتبار کیا جاسکتا ہے؟

جمہور سے تعلق اسی طرح تالف کے جمہور اور جمہور کے تالف سے تعلقات بھی غیر اخلاقی ہوتے ہیں، اس صورت حال کے اندازہ کرنے کا سہل طریقہ ان کلوں کی اخلاقی بلکہ غیر اخلاقی حیثیت پر غور کرنے سے ہاتھ آسکتا ہے جو حال میں بعض اقتصادی خدمات کے انجام دینے کے لئے رائج ہوئی ہیں (اب بعض ایسی کلیں ایجاد ہو گئی ہیں جن پر خود کھڑے

ہو کے یا شکر کا پورا رکھنے کے صحیح وزن معلوم کیا جا سکتا ہے اس قسم کی کلوں میں اول الذکر وزن کل اور آخر الذکر شکر کل کہلاتی ہیں ان (م) وزن کلوں شکر کلوں یا ٹیلیفون کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ایک مختصر سی رقم کے معاوضہ میں ان سے ایک خاص خدمت لی جا سکتی ہے لیکن اگر کل بگڑی ہوئی ہے تو اس کی خرابی کا شکار ہونیوالے شخص کے پاس (اپنے نقصان کی تلافی کا) کوئی علاج نہیں خود اس شخص کا رویہ بھی اس طرح آلہ صفت ہوتا ہے جس طرح اس کل کا ہوتا ہے اگر وہ کام لے سکتا ہے تو فبہا ورنہ نہ سہی۔ تالفات کی حالت اس اندازہ کے لحاظ سے جو وہ خود دوسروں کے ساتھ اور دوسرے اس کے ساتھ اختیار کرتے ہیں خالص کل کے رنگ اور اخلاقی افراد کے شخصی رویہ کے بین بین ہوتی ہے۔ فرض کیجیے کسی مسافر سے زیادہ کرایہ لیلیا گیا یا ریلوے کمپنی کے عہدہ داروں کے متعلق کوئی اور شکایت پیدا ہوئی تو اس کا فوری علاج اسی طرح ناممکن ہوگا جس طرح کہ شگاف کل کے بگڑنے کا فوری علاج غیر ممکن ہوتا ہے۔ گاڑی چلانے والے کے اختیارات اپنے بالا دست حکام کے احکام کی بنا پر اسی طرح محدود ہیں جس طرح اس کل کے اختیارات اپنی ساخت کے باعث محدود ہیں۔ وہ مسافر کسی بالا دست عہدہ دار سے خط و کتابت کر سکتا ہے اور اگر زندگی و صبر دونوں نے اس کا ساتھ دیا تو غالباً اس کے نقصان کی تلافی ہو جائیگی لیکن دغا بازی کے انسداد کے لئے کمپنی کو اس سے زیادہ سختی سے کام لینا پڑیگا جتنی وہ شخص کرتا جو اس قسم کے معاملہ کی شخصی حیثیت سے تحقیقات کرتا، اسی لئے جس شخص کو کسی کمپنی سے بجا شکایت پیدا ہوتی ہے وہ غالباً یہ خیال کرتا ہے کہ مجھے ایک اخلاقی ہستی سے نہیں بلکہ ایک کل سے سابقہ پڑا ہے، خصوصاً اسلئے اور بھی کہ کمپنی کے ملازمین کو جمہور کے ساتھ معاملہ کرنے میں اخلاقی خیالات سے کام لینے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اگر کسی سائیس سے بچہ کچل جاتا ہے تو جمہوری جذبہ اس کو ذمہ دار قرار دیتا ہے اگر کرایہ کی گاڑی والے سے مسافروں کے لانے لے جانے میں بے احتیاطی ہوتی ہے تو جمہوری جذبہ

اس کو ذمہ دار سمجھتا ہے لیکن اگر ریل کے سلسلہ میں کوئی حادثہ ہو جاتا ہے تو جمہور کو غصہ آتا ہے مگر وہ یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ یہ غصہ کس پر اُتارا جائے۔ وہ اس حادثہ کا ذمہ دار متعین طور پر نہ حصہ داروں کو قرار دے سکتا ہے نہ منتظمین کو نہ ملازمین کو۔ اسی طرح حصہ دار، منتظم، ملازم ان میں سے کوئی بھی اپنے اوپر اس اخلاقی پابندی کو محسوس نہیں کرتا جو ایسے موقع پر افراد کو محسوس ہوتی ان لوگوں میں سے ہر شخص تنہا ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ مجموعی ذمہ داری میں اس کا بھی حصہ ہوتا ہے اور یہ حصہ اس قدر کم ہوتا ہے کہ اکثر ناقابل التفات معلوم ہوتا ہے؛

قانون سے تعلق مجموعی کاروباری حوصلہ مندیاں جب قانونی تالف کی شکل میں آجاتی ہیں تو وہ "قانونی اشخاص" سمجھی جاتی ہیں۔ ایسی حوصلہ مندیوں کی قانون مدد کرتا اور ان پر اپنا قابو رکھتا ہے یوں جب کسی تالف کو فرد کا حق حاصل ہو جاتا ہے تو وہ آزادانہ معاہدہ کے میدان میں قدم رکھ سکتا ہے جس سے اس کو بڑا نفع ہوتا ہے۔ لیکن مزدور سبھاؤں نے ابھی تک قانونی تالف کی شکل اختیار نہیں کی ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ قانون کو اپنے سرمایہ پر قابو دیتے ڈرتی ہیں، مزدور سبھائیں بلند تر معیار زندگی حاصل کرنا چاہتی ہیں جسے ذاتی قانون نے ابھی تک حق کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا ہے کیونکہ قانون خود صرف معاہدہ کی حفاظت کرنا چاہتا ہے اور افراد کو اس امر کا اختیار دیتا ہے کہ وہ جس معاہدہ کو بہترین سمجھیں اسے معرض عمل میں لائیں چونکہ اکثر مزدوروں کا کوئی معاہدہ نہیں ہوتا بلکہ وہ ہر وقت برطرف کئے جا سکتے ہیں اس لئے مزدور سبھاؤں کو قانونی تالف سازی میں کوئی نفع نظر نہ آیا۔ یوں مزدور سبھائیں اس نظام سے رشتہ نہ قائم کر سکیں جس کے قالب میں جماعت اپنے اخلاقی خیالات کو، خواہ کتنی ہی تعویق کے ساتھ ہو ظاہر کرتی ہے اور اس بنا پر ایک حیثیت سے جلا وطن ہو گئیں (دیکھو کہ گو وطن میں ہیں لیکن وطن کے قانونی فوائد سے محروم ہیں۔ م) اگر ابتدا

ان کی یہ حالت تھی تو اس میں خود ان کا قصور نہ تھا کیونکہ قانون اس قسم کی انجمنوں کو سازش میں داخل سمجھتا تھا اور دو قطعی نقصان تو اب بھی ان کو برداشت کرنا پڑتے ہیں اول تو سرمایہ دار انہ یا مستاجرانہ تالف قانونی شخص واحد کی حیثیت سے ان مزدوروں کی خدمات کے قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے جو کسی مزدور سبھا کے رکن ہیں، بلکہ ایک فیصلہ کی رو سے جو حال ہی میں صادر ہوا ہے کسی تالف کو مزدور سبھا کی رکنیت کی بنا پر مزدوروں کے برطرف کرنے کی ممانعت نہیں کی جا سکتی ہے چونکہ تالف ہزاروں آدمیوں سے کام لے سکتا ہے بلکہ عملاً بعض خاص قسم کے مزدوروں سے صرف وہی کام لے سکتا ہے اس لئے مزدور سبھا کے عملی مقاطعہ اور اس کے ارکان کے حق میں انسداد مزدوری پر عمل درآمد کرا سکتا ہے، اس ارادہ کی تکمیل کیلئے اسے سیاہ فہرست کے تیار کرنے کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ جو لوگ کام لے سکتے ہونگے وہ شخص واحد، کی شکل میں تنظیم پا چکے ہونگے، لیکن اس کے مقابلہ میں اگر مزدور سبھا مستاجر تالف کے متعلق مقاطعہ سے کام لیگی تو وہ بین السلطنت تجارت کے انسداد کی ملزم قرار پائیگی اس کے علاوہ ہڑتال کے سلسلہ میں اجیروں کو مستاجر جماعت کے مقابلہ میں عظیم الشان قانونی نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔ اجیر کام چھوڑ سکتے ہیں لیکن یہ طریقہ اسی وقت کارگر ہو سکتا ہے جب مستاجر کام کے جاری رکھنے کے لئے مضطرب ہو اور اسے دوسرے کام کرنیوالے نہ ملتے ہوں اگر مستاجر کے لئے مزدوری کے کھلے بازار سے فائدہ اٹھانا ممکن ہوا اور وہ دوسرے کام کرنے والوں کو رکھ سکا تو اُس صورت میں ہڑتال کرنے والوں کے لئے صرف یہی علاج باقی رہ جائیگا کہ وہ ان لوگوں کو بھی اپنی جماعت میں شامل ہونے پر آمادہ کریں، لیکن ہڑتالیوں کو عدالت کی طرف سے صرف ڈرانے دھمکانے کی نہیں بلکہ کام چھوڑنے پر آمادہ کرنے کی بھی ممانعت ہے۔ اس حکم امتناعی کے اجرا کا جو طریقہ قرار دیا گیا

ہے اس کی رو سے حاکم عدالت کو فرد جرم لگا لینے ، جوری کے ذریعہ
سے مقدمہ کی سماعت کو موقوف رکھنے جرم کی تعین کرنے اور مناسب
سزا دینے کا اختیار حاصل ہے اس طریقہ سے عدالت فوجداری کے طریقۂ
کارروائی کے تمام نتائج تو پیدا ہوتے ہیں لیکن اس پر وہ پابندیاں نہیں
ہوتیں جو فوجداری کے طریقۂ کارروائی پر عاید ہوتی ہیں۔ یوں یہ حکم
امتناعی مزدور سبھا کے مقابلہ میں سب سے زیادہ کارگر آلہ ثابت ہوتا
ہے۔ جب ترغیب کی ممانعت ہو تو یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے کہ کوئی مزدور
سبھا ان حرفتوں کے علاوہ جن کے لئے مہارت کی ضرورت ہوتی ہے
اس لئے کام کرنے والوں کی بہم رسانی کا قابو میں رکھنا ممکن ہوتا ہے
دوسری حرفتوں میں کیسے اپنے دباؤ کا موثر استعمال کرسکتی ہے۔ غرض ذاتی
حقوق اور آزادانہ معاہدہ کے سلسلہ میں مزدور سبھاؤں کو اس لئے نقصان
اٹھانا پڑتا ہے کہ انھیں بعض خاص شرائط کے ماتحت کام سے انکار کرنے
کے علاوہ اور کوئی ایسا حق حاصل نہیں جو اس کے مقصد کے لئے مفید
ہو لیکن یہ حق ایسا ہے جس کے استعمال سے حریف کے بہ نسبت خود استعمال
کرنے والے کو زیادہ نقصان پہنچتا ہے اس لئے یہ کارگر نہیں ہوتا۔

جب آزادانہ معاہدہ کی طرف سے مایوسی ہوتی ہے تو مزدور حفظان
صحت کے متعلق حالات کی اصلاح بچوں اور عورتوں کے لئے طویل وقت
اور غیر منصفانہ معاہدوں کے انسداد کے لئے جمہوری ذریعہ کی امداد
حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اس تغیر کی سرمایہ دار تالف اکثر اس بنیاد پر
مخالفت کرتے ہیں کہ اس سے آزادانہ معاہدہ میں دست اندازی ہوتی
ہے اور جائداد مناسب قانونی کارروائی کے بغیر مالکوں کے ہاتھ سے
نکل جاتی ہے۔ چنانچہ اس بنا پر بہت سے قوانین غیر آئینی قرار دئیے جاچکے
ہیں جن میں سے متعدد کے بارے میں یہ فیصلہ یقیناً اس لئے صادر کیا
گیا کہ ان کا مقصد جمہور کے بجائے کسی ایک طبقہ کا مفاد معلوم ہوتا تھا
جن تالفات کی خدمات سے جمہور کی براہ راست دلچسپی وابستہ ہے ان

پر اور ان کے علاوہ پولیس کی طاقت کے استعمال پر جمہوری قابو کے نسبتہً زیادہ اظہار کے سلسلہ میں جو میلان پیدا ہوا ہے اس کا ذکر آگے آئیگا۔ رہے دوسرے قسم کے تالفات تو ان کے متعلق عام جمہوریا نا کام مقابلہ کرنیوں نے عدالت سے انسداد اہتمامات، کے لئے قانون سازی میں امداد لینا چاہی مگر کچھ کارگر نہ ثابت ہوئی۔ اس کا صرف اس قدر نتیجہ نکلا کہ تنظیم کی صورت بدل گئی اجارہ کا انسداد، جمہوری خدمت انجام دینے والے تالف میں جمہوری حقوق کا تحفظ، پولیس کی طاقت کا اظہار یہ تین وہ اصول ہیں جن کی بنا پر عدالت سے کاروباری تالفات کے متعلق چارہ جوئی کی گئی تھی لیکن ابتک عدالت ان میں سے کسی اصول پر بھی اپنے قابو کا موثر استعمال آسانی کے ساتھ نہ کرسکی کیونکہ جرمانہ کے سزا کی مجرم اشخاص تک رسائی نہیں ہوتی اور شخصی ذمہ داری کی تعیین دشوار نظر آتی ہے۔ جوری ماتحت عہدہ داروں کو ایسے افعال پر مجرم قرار دینے کے لئے آمادہ نہیں ہوتی جن کے متعلق اسے اس امر کا یقین ہے کہ یہ افعال بالادست عہدہ داروں کی معین کردہ روش کی وجہ سے سرزد ہوے ہیں بالادست عہدہ دار کو شاذ و نادر ان مجرمانہ افعال کا براہ راست علم ہوتا ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود ہم اس امر کا یقین رکھ سکتے ہیں کہ رفتہ رفتہ قانون کو وہ طریقہ معلوم ہو جائیگا، جس کے ذریعہ سے رفاہ عام کی رعایت پر سرمایہ اور مزدوری دونوں کی تنظیموں کو مجبور کیا جاسکیگا اور دونوں کے پسندیدہ اغراض میں ان کی امداد کیا سکیگی تعامل کے اصول کو خارج البلد نہیں کیا جاسکتا اسے اجتماعی رنگ کی مکمل تر شکل میں لانا پڑیگا ؎

ف۴ پیدائش، تبادلہ اور قیمت سنجی کے طریقے

کلیں	پیدائش نے بھی اسی طرح کی ترقی کی ہے چنانچہ اس اسکا

طریقہ انفرادی کے بجائے مجموعی ہے۔ پہلے ہاتھ سے کام کیا جاتا تھا۔ اب زراعت کے علاوہ اکثر پیشوں میں کلوں سے کام لیا جاتا ہے، کلوں کے استعمال کا سب سے بڑا فائدہ صرف یہی نہیں کہ اعصاب کی جگہ کل کے پرزے کام کرتے ہیں بلکہ اس کا ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہے کہ کام انفرادی کے بدلے مجموعی طریقہ پر کام ہوتا ہے یہ کلوں کے استعمال کا نتیجہ ہے کہ بہت ہی موثر طور پر کام کی تقسیم اور اجتماعی تنظیم ہو سکتی ہے۔ انھی دو باتوں پر گزشتہ صدی میں دولت کی غیر معمولی ترقی کا دار و مدار تھا۔ کل خود اپنی عظیم الشان وسعت کے لحاظ سے صرف اجتماعی آلہ نہیں بلکہ اجتماعی پیداوار ہے۔ جس ایجاد و دریافت کی وجہ سے ہر قسم کی صنعت میں نئے طرق عمل پیدا ہو سکے ان کا سرچشمہ وہ علمی تحقیقات ہے جس کا سلسلہ جمہور کے خرچ سے ان لوگوں کے ہاتھوں جاری رہا جن میں جدید طریقوں سے فائدہ اٹھانے والے شامل نہیں۔ یہی جدید طرق عمل پیدائش دولت کا ذریعہ ہیں اس لئے دولت اپنے سرچشمہ کے لحاظ سے ایک اجتماعی شئے ہے۔

کلوں کے استعمال کا سیرت کے ان موثرات پر اہم اثر پڑتا ہے جن کا ذکر ہماری تحلیل میں آچکا ہے، یہ اہلیت کو ایک مقررہ معیار کے مطابق بنا دیتا ہے اس کی وجہ سے رفتار میں غیر معمولی اضافہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے کام میں اعلیٰ دستگاہ حاصل کرنے کی ضرورت تو ہوتی ہے لیکن اکثر پورے طریقۂ عمل سے واقفیت درکار نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ انسان میں اس کی وجہ سے کسی بہت ہی پیچیدہ کل کے قابو میں رکھنے اور چلانے کی طاقت کا احساس پیدا ہوتا ہے، جو حرفتیں زیادہ مہارت طلب ہیں ان میں ذہنی ذوقی اور اجتماعی تشفی کے لئے وسائل وقت نسبتۂً زیادہ ملتا ہے۔ کارکنوں کی یکجائی سے مشترک فوائد پر بحث وہمدردی اور تعامل کا موقع ہاتھ آتا ہے۔ یوں زمرہ وار فوائد کے لئے ذاتی فوائد کی قربانی کا جذبہ پیدا ہو سکتا ہے جو بہترین حالت میں حب وطن

کے جذبہ کے بالکل مماثل ہوتا ہے، گو یہ بھی وہی تشدد آمیز صورتیں اختیار کرسکتا ہے جو بدترین حالت میں حب وطن کا مابہ الامتیاز وصف ہوتی ہیں۔ کارکنوں کی یکجائی جدید صنعت کا ایک بہت ہی اہم پہلو ہے ؛

سرمایہ اور قرض

خدمات اور اشیاء کے تبادلہ کے اصول میں بھی یکسر انقلاب ہوگیا ہے۔ چنانچہ انفرادی و محدود کے بجائے مجموعی و غیر محدود طریقہ سے کام لیا جاتا ہے، تبادلہ کے سابق طریقہ کی وجہ سے کاروبار ایک مختصر رقبہ اور خدمت کی اس شکل تک محدود رہتا تھا جسکے لئے یا تو غلامی کی ضرورت ہوتی یا ایسے شخصی قابو کی جو غلامی کی طرح براہ راست ہوتا تھا۔ دولت کے استعمال سے تبادلہ کے لئے بہت ہی وسیع رقبہ کا مہیا کرنا اور بہت سے لوگوں کی محنت کے پیدا کئے ہوئے سرمایہ کا جمع کرنا ممکن ہوگیا ہے۔ طریقۂ قرض کی مزید دریافت سے جس کا اب کاروباری حوصلہ مندیوں میں استعمال ہو رہا ہے صرف گزشتہ زمانہ کی محنت کے نتائج نہیں بلکہ آئندہ زمانہ کی محنت کے متوقع ثمرات سے بھی ہر کاروباری حوصلہ مندی میں کام لینا ممکن ہوگیا ہے تالف اپنی تنظیم کی موجودہ شکل میں حصص یا تمسکات کے نام سے ایسے قبالے شائع کرتا ہے جو محنت کے حاصل شدہ نہیں بلکہ متوقع ثمرات اور امتیازی حقوق کے قائم مقام ہوتے ہیں اسی لئے سرمایہ اور قرض کے تمام فنی قواعد کا ماحصل مجموعی کاروباری حوصلہ مندی ہے، یہ نظام گزشتہ اور آئندہ زمانہ میں لوگوں کے کام اور قابلیت کو یکجا کرکے انھیں نئی حوصلہ مندیوں کی انجام دہی یا حریف کی شکست کے لئے ایک بے پناہ آلہ کی حیثیت سے اپنے استعمال میں لاتا ہے ؛

قیمت سنجی کی بنیاد

چیزوں کی قدر و قیمت کے اندازہ کا طریقہ بھی بالکل بدل گیا ہے پرانے طریقہ کی رو سے قیمت کی تعیین اس محنت اور سامان کے لحاظ سے کی جاتی تھی جو کسی شئے کی تیاری پر صرف ہوتا تھا۔ یہ طریقہ زیادہ تر قرون متوسط تک استعمال ہوتا رہا جدید طریقہ کی بنیاد طلب و رسد کے اصول پر ہے۔ اس کی ابتدا

اس نظریہ سے ہوتی ہے کہ پیداوار کی قدر و قیمت کا سرچشمہ بہرحال انسانی ضرورت ہے۔ ممکن ہے کہ میں کسی کتاب کی تصنیف، کسی کندہ کاری کسی نئی ترکاری کی کاشت یا کسی نئے کپڑے کے بننے پر اپنا وقت اور پوری محنت صرف کروں لیکن ایک متنفس بھی اس کتاب کو پڑھنا، اس کندہ کاری کو دیکھنا اس ترکاری کو کھانا یا اس کپڑے کو پہننا نہیں چاہتا تو اس کی کوئی قیمت نہ ہوگی۔ اس نقطۂ آغاز کے پیش نظر رکھنے کے بعد ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ قیمت سنجی کے دونوں عنصروں یعنی طلب و رسد پر اجتماعی موانژات کا کیسے اثر پڑتا ہے۔ طلب کا دارمدار بازار یعنی اس امر پر ہے کہ خریداروں کی تعداد کتنی اور ان کی ضروریات کیا ہیں۔ باربرداری خبر رسانی اور آمد و رفت کے جدید طریقوں کی بدولت ساری متمدن دنیا نے بازار کی شکل اختیار کرلی ہے تعلیم کی بدولت نئی نئی ضرورتیں پیدا ہو رہی ہیں۔ خبر رسانی، سفر اور تعلیم کی سہولتوں کی بدولت دنیا کا ایک حصہ دوسرے حصہ کے معیار یا وضع کی پیروی پر آمادہ ہو رہا ہے، اس لئے قیمت سنجی کا ایک ایسا اجتماعی معیار پیدا ہوگیا ہے جس کا رقبہ اور جس کی شدت روز افزوں ہے۔

قیمت سنجی کے دوسرے موثر یعنی رسد پر بھی اجتماعی طاقتوں کا روز افزوں اثر پڑ رہا ہے اگر اکثر نہیں تو بہت سی تجارتی اشیاء کے متعلق یہ بات تجربہ میں آگئی ہے کہ پیدا کرنے والے کے نقطۂ نظر سے غیر محدود رسد کے بجائے منضبط رسد زیادہ مفید ہے۔ بڑی بڑی کوئلے کی کانوں اور لوہے اور کپڑے کے کارخانوں کو متحد ہوکر پیداوار کی محدود مقدار کی فراہمی زیادہ نفع بخش معلوم ہوتی ہے۔ بڑے بڑے تالُف اور ایتمان جب کسی اجارہ کے حاصل ہونے یا کسی پیداوار کے تقریباً بالکل قابو میں آجانے کا بانگ دہل اعلان کرنا چاہتے ہیں تو علی العموم ان کارخانوں کے ایک حصہ کو بند کر دیتے ہیں جو ان کے ہاتھ میں آنے سے پہلے جاری تھے، مزدوروں کی رسد اس طریقہ کی وجہ سے محدود ہو جاتی ہے جو مزدور سبھائیں

کار آموزی یا رکنیت کے محدود کرنے کے لئے اختیار کرتے ہیں۔ چنگی کے محصول بھی خواہ سرمایہ کے نفع کے لئے ہوں یا مزدوری کے فائدہ کے لئے دونوں حالتوں میں رسد کو قابو میں رکھنے کا ایک اجتماعی وسیلہ ہوتے ہیں اختصاصی حقوق چاہے ریل کے لئے دئے جائیں یا سڑکوں پر بار برداری وسواری کے لئے یا گیس یا بجلی سے روشنی کے لئے یا کسی اور ایسی خدمت کے لئے جو عام طور پر کار آمد ہو، ان سب کی نوعیت ایسے اجاروں کی ہوتی ہے جو افراد کی ایک تعداد کو دئے جاتے ہیں۔ ان کی قدر وقیمت کا دارومدار عام ضرورت اور رسد کی جمہوری تحدید پر ہوتا ہے اکثر اس طرح کی خدمات اس قدر ضروری ہوتی ہیں کہ ان کے انجام دینے والوں کو اپنی کارکردگی میں بہت ہی خاص خوبی پیدا کرنے کے لئے کسی خاص فکر کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ آبادی میں اضافہ کی وجہ سے ان اختصاصی حقوق کے فوائد میں عظیم الشان اضافہ ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ان خدمات کو انجام دینے والی کمپنیوں کی کوشش یا خطرات میں اس تناسب سے اضافہ نہیں ہوتا ہے

جماعت کی بدولت قیمت کے پیدا ہونے کی سب سے نمایاں مثال وہ اضافہ ہے جو زمین کی قیمت میں ہوتا ہے۔ اگر زمین کے ایک قطعہ کی قیمت ایک جگہ پچاس ڈالر ہے اور اتنی ہی زمین کی قیمت دوسری جگہ دو لاکھ ڈالر ہے تو ظاہر ہے کہ قیمت کا یہ فرق خود زمین کے فرق یا بیشتر حصہ مالک زمین کی محنت ولیاقت یا کسی اور خوبی کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ ایک جگہ تو زمین کی مانگ ہوتی ہے اور دوسری جگہ نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ بعض صورتوں میں شہر کی جائداد کا مالک اپنی حوصلہ مندی سے شہر کو شہر بنا دیتا ہے۔ لیکن یہ صورت اتفاقاً پیش آتی ہے اس کے علاوہ جو مالکان جائداد شہر کی اس ترقی میں حصہ نہیں لیتے وہ بھی اتنا ہی فائدہ اٹھاتے ہیں جتنا حصہ لینے والا اٹھاتا ہے۔ زمین کی قیمت میں ترقی کے لئے مالکان زمین کو اس پر تعمیر کی بھی

ضرورت نہیں ہوتی اس طرح کی عظیم الشان ترقی، بے محنت کا اضافہ، کہلاتی ہے امریکہ میں اس قسم کے اضافوں کا سبب بہت بڑی حد تک فطری موقع اور نقل و حمل کی سہولتیں اس لحاظ سے زمین کی خصوصیات ہوتی ہیں۔

ف ۵ اخلاق کی از سرِ نو تعمیر کے اسباب

جدید اقتصادی صورت حال کی دو مابہ الامتیاز خصوصیات یعنی اس کی غیر شخصی اور مجموعی حیثیت ہی سے اخلاقی مسائل کے سمجھنے اور ان کی از سرِ نو تعمیر میں قابل قدر مدد مل سکتی ہے، کیونکہ جدید زمانہ کے کاموں اور جائدادوں کا پیمانہ اس قدر وسیع ہے کہ متعلقہ اصول نسبتۃً زیادہ وضاحت کے ساتھ منظر عام پر آجاتے ہیں۔ غیر شخصی حیثیت کی بدولت خالص و محض اقتصادی طاقتوں پر اخلاقی اثرات کے نقطۂ نظر سے غور کیا جاسکتا ہے، ایسے موقع پر اعلان و اشاعت ناگزیر ہو جاتی ہے، جسطرح حلوائی کی دُکان کی بہ نسبت کارخانوں میں زیادہ روشنی، ہوا اور صفائی کا انتظام کرنا پڑتا ہے اسی طرح گو بڑے بڑے تالقات کے کاموں کی بنیاد وہی اصول ہوں جن پر اشخاص کے افعال کی بنیاد ہوتی ہے اور جو اخلاقی ملامت سے محفوظ رہتے ہیں، لیکن جب ان افعال کا صدور کسی بڑے تالُف سے ہوتا ہے تو جمہوری توجہ وضمیر میں برانگیختگی پیدا ہوتی ہے۔ بعض صورتوں میں کام کے پھیلاؤ کی وجہ سے اصول میں فی الواقع تغیر پیدا ہو جاتا ہے اگر پرانے زمانہ میں ڈاک گاڑی والا کسی راہ گیر کو گاڑی پر بٹھا لیتا تھا یا کسی قصبہ کا دوکاندار خاص سودا کرلیتا تھا تو اس سے مقابلہ کے توازن پر اس قدر اثر نہیں پڑتا تھا جس قدر آجکل مفت اجازت ناموں کے دینے یا ورپردہ کٹوتی کاٹ دینے سے پڑسکتا ہے لیکن اس قسم کی صورتوں کے علاوہ اور حالات میں جدید تنظیمات

کا جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ اقتصادی طاقتوں یعنی مقابلہ وغیرہ کے نتائج بڑے پیمانہ پر نظر آنے لگتے ہیں، اس کی ایک مثال اس اکثر مشاہدہ میں آنے والے واقعہ میں نظر آتی ہے کہ قانون وضع تو متالف زندگی کے کسی ایک کام کی اصلاح کے لئے کیا جاتا ہے لیکن اس کا استعمال ایسے کاموں کے لئے ہونے لگتا ہے جو واضعان قانون کے خیال میں بھی نہیں ہوتے ہیں۔

کسی اصول کو منظر عام پر لا کر اس کے عملی پہلو کو وسیع پیمانہ پر دکھانے کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ جمہور کا فیصلہ واضح اور بڑے پہلوؤں پر اس کی ناپسندیدگی کا اظہار کارگر ہو جاتا ہے۔ غیر شخصی موثر کی بدولت (ان برے پہلوؤں کی یم) مذمت بڑی حد تک آسان ہو جاتی ہے تنقید کے پاؤں میں ان خیالات کی زنجیریں نہیں ہوتیں جن کی بدولت اس وقت صورت حال پیچیدہ ہو جاتی ہے جب کسی فرد واحد کا کردار زیر بحث ہوتا ہے۔ فرد واحد ممکن ہے ایک اچھا ہمسایہ یا نیک آدمی یا قسمت کا مارا ہوا ہو (اس لئے تنقید کے بجائے ہمدردی کا مستحق ہو۔ م) لیکن کسی تالّف کے متعلق اپنی رائے کے اظہار میں لوگوں کا تامل نہیں ہوتا۔ اور خواہ ججوں کے متعلق کچھ کہا جائے لیکن بالواسطہ چوری کا دامن تعصب کے داغ سے پاک ہوتا ہے۔ بعض اوقات تالّف کے افعال میں دست اندازی کو روکنے کے لئے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کے حصہ داروں میں یتیم بچے اور بیوہ عورتیں بھی شامل ہیں (اس لئے اگر کوئی ایسی کارروائی کی گئی جس سے تالّف کے مفاد کو صدمہ پہنچا تو ان دونوں طرح کے واجب الرحم حصہ داروں کو نقصان ہوگا۔ م) مگر یہ عذر بھی غیر ہمدردانہ کانوں سے سنا جاتا ہے۔ شخصی افراد کے مقابلہ میں تالّف زیادہ بلند معیار کے پیش کرنے، جمہوری مفاد کا زیادہ سختی کے ساتھ لحاظ رکھنے، سرمایہ پر زیادہ معتدل نفع لینے اور اجیروں کے ساتھ زیادہ فیاضانہ سلوک کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے لیکن اس قانون کی گرفت سے مزدوروں کی تنظیم بھی

آزاد نہیں رہتی اگر مزدور سبھا کا کارپرداز ذاتی نفع کے لئے لوگوں کو ہڑتال پر آمادہ کرتا ہوا نظر آتا ہے تو جمہوری غیظ و غضب کے اظہار و ناراضی میں اتنی ہی شدت ہوتی ہے جتنی اسوقت ہوتی ہے جب کسی تالف کے وہ عہدہ دار مورد عتاب ہوتے ہیں جو حصہ داروں کو نقصان پہنچا کے خود نفع اٹھاتے ہیں ؛

خلاصہ بحث ہماری گزشتہ تحلیل سے جو امور واضح ہوئے ہیں ان میں سے بعض کا خلاصہ یہاں درج کیا جا سکتا ہے۔ جدید فنی اصول کی بدولت محنت کی پیدائش میں عظیم الشان اضافہ ہوگیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی صحت و زندگی کے لئے اس کی خطرناکی میں بھی ترقی ہوگئی ہے اس کے علاوہ ایک حد تک اس کے تعلیمی اور اخلاق آموزانہ فائدہ میں بھی کمی ہوگئی ہے۔ غیر شخصی ذرائع کی وجہ سے عظیم الشان طاقت تو حاصل ہوتی ہے لیکن ذمہ دار شخص کی تعیین میں دشواری ہوتی ہے، مجموعی شرکتوں نے اقتصادی کاموں کو ایک عظیم الشان اجتماعی بازی بنا دیا ہے لوگ اپنی اپنی طرف سے (اس بازی میں حصہ لینے کے لئے۔م) جسمانی محنت مہارت اور سرمایہ لاتے ہیں، ان میں سے بعض چیزیں تو انھیں اپنے رشتہ داروں سے وراثت میں ملتی ہیں۔ بعض موجدین اور علمائے علوم طبیعی سے ملتی ہیں جو آلات و طرق عمل تجویز کرتے ہیں۔ بعض وہ خود اپنے ساتھ لاتے ہیں۔ یہ کوشش کی بازی عمدہ حکومت اور ان نظامات کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے جن کا قیام و بقا محبت وطن، مدبرین اور مصلحین کی بدولت ہوتا ہے۔ اس بازی کے عظیم الشان نتائج نکلتے ہیں لیکن کوئی یہ نہیں بتا سکتا کہ ان نتائج کا کس قدر حصہ خود اس کی کوشش کا ثمرہ ہے تو کیا جسے جو ملے وہ لیلے؟ یا سب برابر تقسیم کیا جائے؟ یا تقسیم کا کوئی اور اصول ہو خواہ اس اصول کے وضع و اجراء میں جماعت کو دخل ہو یا افراد کے ضمیر کو؟ یہ ان مشکل سوالات میں سے چند ہیں جن پر فوری توجہ کا جدید حالات، ہر غور و خوض کرنے والے سے مطالبہ کر رہے ہیں ؛

باب ۲۳

اقتصادی نظم کے بعض اصول

گزشتہ تحلیل سے جو مسائل پیدا ہوتے ہیں ان میں سے بعض تو ابھی غیر منفصل ہیں کیونکہ ان میں سے کچھ کی تنقیحیں اس قدر پیچیدہ اور کچھ کے واقعات اور ان واقعات کی تشریح اس قدر بحث طلب ہے کہ ہم وثوق کے ساتھ کوئی اخلاقی فیصلہ نہیں کر سکتے، لیکن بعض اصول اچھی خاصی وضاحت کے ساتھ نظر آتے ہیں۔ ان اصول میں سے جو نسبتہً زیادہ واضح ہیں ان کو ہم یہاں بیان کرتے ہیں —

۱۔ دولت و جائداد اہمیت میں شخصیت کے ماتحت ہیں

زندگی صرف کھانے کا نام نہیں اس خیال کو جب اصولی حیثیت سے بیان کیا جاتا ہے تو اکثر لوگ اس سے اتفاق کرتے ہیں، لیکن جب اس پر عمل کا وقت آتا ہے تو بہت سے قاصر رہتے ہیں۔ وہ خود اپنی صحت، انسانی ہمدردی یا خانگی زندگی دولت کے لئے قربان کر سکتے ہیں یا اگر اپنی چیزوں کا

دوسروں سے تعلق ہے تو دولت کے لئے ان کی قربانی کو مساجر، مستعمل یا شہری کی حیثیت سے فعلاً یا انفعالاً منظور کر سکتے ہیں۔ جو تمدن سامان زندگی کے فراہم کرنے کے لئے خود زندگی کو ہاتھ سے کھو دیتا ہے وہ کچھ زیادہ اخلاقی نہیں، جو جماعت بعض افراد کے لئے تکلفات زندگی کے سامان کر سکتی ہے وہ اس واقعہ کی بناء پر پیداوار کے غیر صحت بخش حالات اور عام تعلیم کی کمی کو بجا ثابت نہیں کر سکتی۔ جو شخص اہمیت اور بقاء حیات کی قوت کو نقصان پہنچا کے کسی ایک اشتہا کی تشفی کرتا ہے وہ بد اخلاقی کا مرتکب ہوتا ہے جو جماعت فطری حقوق کے تصور یا کسی اور بنیاد پر جائداد یا دولت کو آخری مقصد قرار دیتی ہے وہ ذریعہ کو مقصد پر فوقیت دیتی ہے اور یوں بد اخلاق یا بے اخلاق کا مصداق بنتی ہے۔

۴۔ دولت اور کارکردگی

انفرادی حیثیت سے زندگی کا بلند ترین پہلو سرگرمانہ و منہمک طلب و تحصیل یا یوں کہئے مقصد کو عمل میں لانے کی صورت میں نظر آتا ہے۔ خیال، دریافت، تخلیق ان چیزوں کی قدر و قیمت ضروریات کی تشفی یا سرو سامان کی فراہمی سے زیادہ ہے۔ اگر آخر الذکر کارآمد ہوتا ہے تو ایسے عمل کو مردہ کرنے کے بدلے اس میں تحریک پیدا کرنا چاہئے۔ اس نقطۂ نظر سے تعلیم، طبقہ وار احساس یا عام رائے کی معیت کے بغیر دولت کا وراثت میں ملنا غور طلب ہوگا۔ ویبلن نے فارغ البال طبقہ کے نظریہ میں تنزل کی ان مختلف شکلوں کو بیان کیا ہے جو فارغ البالی یا فرصت کی وجہ سے اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب فرصت کے معنی ذہنی اعمال کیلئے آلہ صنعت محنت سے سبکدوشی نہیں بلکہ تمام سنجیدہ محنت سے یکسر دست کشی ہوتے ہیں جس طرح (انسانی۔م) نسل کا عروج ایسے ماحول کی موجودگی میں ہوا ہے جو نسبتہً زیادہ باعمل اشخاص کا انتخاب کرتا ہے اسی طرح جماعت بھی اپنے نظامات اور شعورانہ طرق عمل میں (اس اصول پر کاربند ہو کے۔م) عمل اور صلہ میں توازن قائم رکھ سکتی ہے۔ جدید تجربات نے اس اصول کو اختیار

کرلیا ہے وہ خود امدادی کے انتظام کے بغیر غریبوں کی مدد کرتے اسلئے ڈرتی ہے کہ مبادا یہ لوگ گداگر بن جائیں۔ لیکن دولتمندوں کے متعلق جماعت نے ابھی تک اس دلسوزی سے کام نہیں لیا ہے، جائداد کی وراثت کا جو انتظام ہمارے یہاں کیا گیا ہے اسکی وجہ سے بلاشک وشبہ ان لوگوں کا ایک حصہ گداگر بن جاتا ہے، جنھیں دولت میراث میں ملتی ہے۔ آیا اس خرابی کا انسداد دولت حاصل کرنے والوں کے محرکات عمل میں دست اندازی کے بغیر ممکن ہے یا غریب گداگروں کی طرح دولتمند گداگروں کی حفاظت جماعت کے نقطۂ نظر سے قابل التفات نہیں۔ اس سوال کے لئے اس وقت فوری توجہ کی زیادہ ضرورت ہوگی جب موروثی دولت پانے والوں کی تعداد بڑھ جائے گی اور جماعت یہ تسلیم کریگی کہ بیکار غریبوں کی طرح بیکار امیروں کے متعلق بھی اسکے ذمہ کوئی فرض عاید ہوسکتا ہے۔

۳۔ جمہوری خدمت اور دولت۔

یاد رکھئے، ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ "دولت جمہوری خدمت کے تناسب سے ملنا چاہئے"، ورنہ فوراً انفرادیت اور اشتراکیت کی بحث چھڑ جائیگی جس پر ہم آئندہ غور کرینگے، انفرادیت کے اس طرح کے قائمقام جیسے مثلاً ہربرٹ اسپنسر تو یہ کہیں گے کہ سن رسیدہ، کمسن اور مریض کے علاوہ باقی لوگوں کو دولت ان کے استحقاق کے لحاظ سے ملنا چاہئے۔ اس کے برعکس اشتراکین کا اس قول کی طرف نسبتہً زیادہ میلان ہوگا کہ "ہر شخص کو اسکی قابلیت کے لحاظ سے نہیں بلکہ ہر شخص کو اسکی ضروریات کے لحاظ سے "دولت ملنا چاہئے"، ان دونوں صورتوں میں یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ جمہوری خدمت کا ہونا ضروری ہے، جمہوری خدمت کے لئے کسی اصول کی تعیین کو تو آئندہ بحث پر ملتوی رکھئے اور اس وقت یہ دیکھئے کہ اس خدمت کا ہونا اخلاق کے نقطۂ نظر سے کیوں اس قدر ضروری ہے۔

جماعت عام دیانتداری کے اصول پر جمہوری کسی ایسے کام کی شکل میں

خدمت کا مطالبہ کرسکتی ہے جو اقتصادی حیثیت سے مفید ہو، خواہ اس کام کا تعلق اشیاء کی پیدائش و تقسیم سے ہو، یا تعلیم سے، یا جمہوری نظم سے یا مذہبی و ذوقی ضروریات کی تشفی سے، لیکن جماعت کا یہ مطالبہ ایک ایسا مطالبہ ہوگا جو وہ اپنے ارکان سے ازروئے انصاف کرسکے گی۔ اسکی قدرتاً کوئی قانونی حیثیت نہ ہوگی۔ قانون ابھی اس خیال کو عالمگیر اصول کی حیثیت سے تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں کہ "جو شخص کام نہ کرے وہ کھانے بھی نہ پائے"۔ آوارہ گردی کا لفظ ایسا نہیں جس کا اطلاق ہر بیکار رہنے والے پر ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص کے اسلاف نے خدمت، طاقت، یا عطیہ کے ذریعہ سے کسی شئے پر قبضہ اور اس کا استحقاق حاصل کرلیا ہے تو قانون کے نزدیک یہ کافی ہے۔ زمانۂ حال کے قانون کو نظام ملکیت کی تقویت کا اس قدر شوق ہے کہ وہ مالک کی تمام نسلوں کو ہمیشہ کے لئے ہر طرح کی مفید خدمت سے بری کردیتا ہے، قدیم علم کلام نے موروثی گناہ یا نیکی کے خیال کو انتہا تک پہنچا دیا تھا جسے جدید انفرادیت تسلیم کرنے سے انکار کرتی ہے لیکن قانون، کم ازکم ریاستہائے متحدہ کا قانون۔ موروثی جائداد کے دائمی تسلسل یعنی جماعت کو خود دیئے بغیر اس سے لینے کی موروثی اجازت کے دائمی تسلسل کو جائز رکھتا ہے۔ علم کلام اور علم اخلاق کے نقطۂ نظر سے آج کل لوگ کسی ایسے خیال کے تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں جس کی وجہ سے انسان دوسروں کا محض سایہ بن جاتا ہے۔ وہ یہ چاہتے ہیں کہ انسان اپنے پیروں پر کھڑا ہو اور انعام یا الزام جو اسے ملے وہ دوسروں کے نہیں بلکہ خود اسکے افعال کی وجہ سے ملے۔ اگر اس اصول سے اقتصادی زندگی میں بھی کام لیا جائے تو اس کا یہ مقتضیٰ ہوگا کہ جس شخص کو دوسروں سے کوئی فائدہ پہنچے وہ اسکے معاوضہ کو اپنا فرض سمجھے۔ جو محض پیدا ہوجاتے ہیں کو فرانس کی امرائیت پسندانہ جماعت میں جمہوری بہبود کے لئے خواہ کتنا ہی فیاضانہ انفاقہ سمجھا جائے لیکن کسی جمہوریت پسندانہ جماعت میں یہ واقعہ بذات خود کافی نہ ہوگا۔ لیکن اگر جماعت اپنے منصفانہ حق کی حیثیت سے

خدمت کا مطالبہ کر سکتی ہے تو اس سے زیر بحث مسئلہ کا صرف ایک پہلو معلوم ہوتا ہے۔ اس کا دوسرا پہلو اُس فائدہ کی شکل میں نظر آتا ہے جو خدمت سے خود خدمت کرنے والے کو حاصل ہوتا ہے۔ خدمت کی بدولت انسان کو اُس کام کے انجام دینے کا موقع ملتا ہے جو اسے اجتماعی نظام میں کرنا چاہئے۔ انسان خود بھی اتنا ہی بڑا ہوتا ہے جتنا اس کا ارادہ اور مقصد بڑا ہوتا ہے۔ اب اگر کسی نے جمہور کی بہبود کو اپنا عین مقصد قرار دیا تو اسکی ذات اور پوری اجتماعی جماعت دونوں ایک ہو جائیں گی، یوں اسکی حیثیت فرد واحد کی نہ رہیگی بلکہ وہ ایک اجتماعی طاقت بن جائیگا۔ جماعت کے صرف رہنما نہیں بلکہ اس کا ہر لائق خادم ایک ایسا ذریعہ ہے جس کی وساطت سے جماعت اپنے کام انجام دیتی اور ترقی کے قدم آگے بڑھاتی ہے۔ یہ امر شاید اس وقت سب سے زیادہ نمایاں ہو کے نظر آتا ہے جب ہم ان بڑے بڑے لوگوں کی حالت پر غور کرتے ہیں جن کی بدولت کوئی نئی ایجاد یا صنعت و جماعت کی تنظیم ہوتی ہے۔

۴۔ مجموعی اخلاق کی ضرورت

اخلاقی فعل کے یہ معنی ہیں کہ یا تو کسی نیکی کی تکمیل کیجائے یا کسی بدی کا انسداد کیا جائے۔ لیکن موجودہ حالات میں فرد واحد تن تنہا عملاً بے بس اور ان دونوں مقاصد کے لئے بیکار ہے، پہلے یہ ممکن تھا کہ انسان ایک بلند معیار قائم کرے اور دوسروں کے تغافل یا عملدرآمد سے قطع نظر کرکے خود اُس پر کاربند ہو۔ جس زمانہ میں کسی تاجر کا بازار صرف اسکے واقف کاروں یا ایک محدود رقبہ پر مشتمل تھا اس وقت دیانتداری یا خوش معاملگی کا بہترین روش ہونا بخوبی ممکن تھا لیکن کاروباری حالات میں جو تغیرات پیدا ہوگئے ہیں انکی بدولت جو کارروائیاں (اخلاقی حیثیت سے۔ م) بدتر ہوتی ہیں وہ کھوٹے سکوں کی طرح ان کارروائیوں کو میدان سے نکالتی نظر آتی ہیں جو اخلاقی حیثیت سے بہتر ہوتی ہیں۔ یہ قول ممکن ہے پوری طرح بائع اور مشتری کے تعلقات پر صادق نہ آتا ہو۔ لیکن تجارت کے اور پہلوؤں

تو صادق آتا ہے۔ ممکن ہے کوئی تاجر اپنے یہاں منشی گیری کرنے والی عورتوں کو اتنی تنخواہ دینا چاہتا ہو جس سے وہ اپنی روح (یعنی اخلاق و جذبات ۔م) کو فروخت کئے بغیر گزران کر سکیں لیکن اگر اس کا حریف جو سڑک کے دوسرے ہی طرف رہتا ہے بقدر ضرورت تنخواہ کا نصف حصہ دیتا ہے، تو جہاں تک اس معاملہ کا تعلق ہے پہلا تاجر نقصان میں رہیگا۔ اسی طریقہ کو ذرا وسعت دیجئے۔ فرض کیجئے کہ پہلا تاجر یہ چاہتا ہے کہ اس کا مال اچھی حالت میں تیار ہو اور دوسرا تاجر "عرق ریزی" (یعنی کم اجرت زیادہ وقت اور سخت محنت ۔م) کے معاملہ میں احتیاط سے کام نہیں لیتا، یا پہلا تاجر تو دیانت دارانہ اندازہ کے مطابق محصول دیتا ہے اور دوسرا تشخیص کنندہ سے مل جاتا ہے، یا یہ دھمکی دیتا ہے کہ اگر اسکی مقررکردہ رقم سے زائد یہ تشخیص ہوئی تو وہ شہر چھوڑ کے چلا جائے گا یا پہلا تاجر تو بجا مواقع چاہتا ہے اور دوسرا ایسے قانون وضع کرا لیتا ہے جس سے اسکے مفاد کو نفع پہنچتا ہے یا ٹینڈر کے لئے اشیاء کی تفصیل نوعیت میں ایسے الفاظ لکھوا لیتا ہے جن کی بدولت اسکے حریف محروم رہ جاتے ہیں یا جمہوری جماعتوں کے ہاتھ فروخت کرتے وقت مجالس شوریٰ یا مجالس انتظامی کو ٹھیک کر لیتا ہے یا بار برداری کے سلسلہ میں غیر قانونی رعائتیں حاصل کر لیتا ہے، فرض کیجئے یہ سلسلہ جاری رہتا ہے (تو اب یہ بتائیے کہ ۔م) پہلا تاجر کب تک میدان میں ٹھیر سکے گا۔ مال کی قسم کے متعلق اگرچہ بظاہر یہ امر قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ دیانت دارانہ روش کامیاب ہوگی لیکن تجربہ شاہد ہے کہ اسکی کامیابی کا دارومدار اس بات پر ہے کہ آیا فریب کی گرفت آسانی سے ہوسکتی ہے۔ ادویہ اور ایسی چیزوں کے متعلق جن میں آمیزش بآسانی معلوم نہیں ہوسکتی فریب کاری زیادہ کفایت شعارانہ روش کا کوئی اور روش مقابلہ نہیں کر سکتی۔ یہ امر بہت ہی زیادہ قرین قیاس ہے کہ خالص ادویہ

اور خالص غذا کی دستیابی کا دشوار ہونا اس خطرناک مقابلہ کا نتیجہ ہے جو غیر خالص اشیاء کی وجہ سے پیدا ہوگیا ہے۔
یا فرض کیجئے کسی شخص کے پاس مختصر سی رقم ہے جسے وہ ان تالفات میں سے کسی ایک تالف میں لگاتا ہے جن میں چھوٹی اور بڑی دونوں طرح کی رقمیں سب سے زیادہ آسانی سے لگائی جاسکتی ہیں۔ لیکن یہ ریلوے کمپنی حکومت کے علی الرغم کوئلے کی کانوں کی مالک بھی ہے اور ان کی پیداوار کو خود ہی لاد کے لاتی بھی ہے اس جمہوری خدمت انجام دینے والے تالف نے رشوت کے ذریعہ سے اختصاصی حقوق حاصل کئے ہیں۔ یہ تالف بچوں سے بھی کام لیتا ہے۔ وہ تالف زیادتی مصارف کی بنار پر ایسی تدابیر تو اختیار نہیں کرتا جن سے ملازمین کا تحفظ ہوسکے۔ البتہ حرجانہ جن کے دعووں کا مقابلہ کامیابی کے ساتھ نہیں کرسکتا انکی رقمیں ادا کردیتا ہے تو کیا وہ شخص یا وہ نظام اخلاقی حیثیت سے بجا کرتا ہے جو کسی ایسے تالف میں روپیہ لگاتا ہے (جس کے انتظامی معاملات ہیں۔ م) وہ حصہ دار کی حیثیت سے تنہا کچھ نہیں کرسکتا یا اگر وہ کسی دوسرے کام میں روپیہ لگانے کیلئے اپنے حصوں کو بازاری قیمت پر بیچتا ہے تو کیا یہ (زرشن۔ م) خون یا فریب کی قیمت نہ ہوگا؟ آخر میں اگر وہ اپنے خاندان کی امداد کیلئے بیمہ کراتا ہے تو (کیا وہ کوئی منافی اخلاق کام نہیں کرتا؟ حالانکہ۔ م) حال کی تحقیقات سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ نادانستہ واضعان قانون کو رشوت دہی اور ایسے سیاسی نظریات کی تائید میں شرکت کرتا ہے جن کا وہ ممکن ہے اخلاقی نقطۂ نظر سے مخالف ہو۔ افراد خود مختاری میں با اخلاق نہیں رہ سکتے۔ جدید کاروبار کا مجموعی طریقہ مجموعی اخلاق کے اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ جس طرح فرد واحد مجموعۂ افراد کا مقابلہ نہیں کرسکتا اسی طرح انفرادی اخلاق کو ایسے اخلاق کے آگے سر تسلیم خم کردینا پڑے گا جو قوی تر یا اجتماعی ہوگا۔

۵۔ شخصی قابو اور شخصی ذمہ داری کا اعادہ

آزادی اور ذمہ داری کو دست بدست رہنا چاہیئے۔ محدود اخلاقی ذمہ داری، اپنی موجودہ شکل میں قابل تسلیم نہیں۔ اگر جماعت حصّہ داروں کو ذمہ دار قرار دیگی تو وہ صرف اقتصادی بنیاد پر منیجروں کا انتخاب کرنا جلد چھوڑ دینگے اور اصول اخلاق کی پابندی کا مطالبہ کرینگے۔ اگر منیجر اپنے قانونی سرشتوں کے اور مزدور سبھائیں اپنی مجلسوں کی ذمہ دار قرار پائیں گی تو یہ اپنے ماتحتوں کی کارروائی سے باخبر رہنے کی تدبیر نکالینگے۔ "جرم ہمیشہ شخصی ہوتا ہے"۔ ماتحت عملہ معمولاً اپنے بالا دست عہدہ داروں کی صریح مرضی کے خلاف تالف کے لئے ارتکاب جرم نہیں کرتا۔ بعض شعبوں میں متعلق فریقوں نے از خود نسبتہً زیادہ شخصی تعلقات کے اعادہ کی کوشش کی ہے۔ ایسے پیش مردوں کو تقرر نفع بخش ثابت ہوتا ہے جنکی کارکنوں کے ساتھ بلا خرخشہ نبھ سکتی ہے۔ اب یہ بھی ثابت ہوگیا ہے کہ کام کرنے یا لینے والوں کے ساتھ عزت اور انصاف کے ساتھ پیش آنا اچھی کفایت شعاری میں داخل ہے۔ بڑے تالفات میں سے بعض کے مہتممین نے بھی حال ہی میں جمہوری واجبات کے تسلیم کرنے اور اس بارے میں غفلت کے بے تامل اعتراف کی طرف اپنا میلان ظاہر کیا ہے۔ اب مزدور سبھائیں بھی یہ سمجھنے لگی ہیں کہ اگر انھیں اپنی جنگ میں کامیابی حاصل کرنا ہے تو اس کے لئے عام رائے کی موافقت ضروری ہے۔

۶۔ تشہیر اور قانون سے استمداد

تشہیر کے بڑے عملدرآمد کا علاج تو نہیں ہے لیکن جب تک انسان کو صرف اپنے طبقہ کی نہیں بلکہ جمہور کی بھی رائے کا پاس ہوتا ہے۔ اس وقت تک تشہیر بازداشت کا ایک قوی ذریعہ ہوتی ہے پروفیسر راس کی یہ رائے ہے کہ ریاستہائے متحدہ میں طبقات کی تشکیل ابھی

اس قدر نامکمل ہے کہ رہنما قبول عام کے خواستگار ہوتے ہیں، اسی لئے پروفیسر موصوف کا بتاکید یہ قول ہے کہ "گنہگاروں کو الٹی چھری سے ذبح کرکے" اخلاقی معیار پر عملدرآمد کرانا ممکن ہے لیکن اس روش میں اخلاقی حیثیت پیدا کرنے کے لئے جماعت کے پاس اس سے زیادہ صحیح معلومات اور اس سے زیادہ ناطرفدارانہ بنیاد ہونا چاہئے جتنی موجودہ ذرائع سے حاصل ہوتی ہے۔ خود اخبارات کا شمار بہت سی حیثیات سے خالص اقتصادی محرک کی ان مثالوں میں ہے جو سب سے زیادہ نمایاں ہیں۔ اخبار یا رسالہ کے لئے ناظرین کی دلچسپی اور اشتہار دینے والوں کی عدم ناراضی کا انتظام کرنا ضروری ہے اسلئے یا تو خبروں کا انتخاب کیا جاتا ہے یا ان میں رنگ آمیزی کی جاتی ہے یا پھر ان میں قلمکاری کی جاتی ہے جس سے وہ کسی خاص مذاق کے موافق ہو جاتی ہیں۔ اگر کسی مقرر کے منہ سے کوئی ایسی بات نکلتی ہے جو روداد نویسوں کے نزدیک دلچسپ نہیں ہوتی تو اس کو بعد کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ میری طرف سے ایک ایسی بات کہدی گئی ہے جو میرے واقعی قول سے زیادہ دلچسپ ہے۔ دفتر تشہیر فخریہ بتا سکتے ہیں کہ انھوں نے اس قدر معلومات جو فلاں مصالح کے لئے مفید تھی جمہور کے سامنے خبروں کی حیثیت سے پیش کی۔ جن مصالح کو "پردہ دری" کے لئے منتخب کیا جاتا ہے، ان کے انتخاب میں نفس معاملہ کی حیثیت کے بجائے اسکی اشاعت یا اشتہارات کے متوقع اثر کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ عام رائے کی تعلیم کو تجارت کے قابو میں دیدینا ابتدائی تعلیم کو ذاتی مصالح کے حوالہ کردینے سے شاید ہی زیادہ قابل اطمینان ہو۔ تشہیر۔ علمی تحقیقات اور عام مباحثہ۔ واقعی ناگزیر ہے لیکن اس کا سب سے بڑا فائدہ غالباً یہ نہیں کہ اس سے راستبازانہ غصہ کا خوشکن طریقے سے اظہار ہو سکتا ہے بلکہ یہ ہے کہ اسکی بدولت مکمل تر واقفیت کی بہم رسانی اور کسی

خاص عمل درآمد کے نتائج کے بیان سے معیار میں واقعی بلندی پیدا ہوتی ہے۔ جمہور کا ایک بڑا حصّہ صحیح روش ضرور اختیار کرنا چاہیگا بشرطیکہ یہ روش صاف نظر آئے اور اس کے اختیار کرنے میں جمہور سے امداد ملنے کی توقع ہو تاکہ اس کا اختیار خود کشی کے مرادف نہ ہو۔

لیکن جدید اقتصادی وسائل کی غیر شخصی نوعیت کے علاج کا منطقی طریقہ یہ ہے کہ اس اخلاقی شعور سے کام لیا جائے جو ایک غیر شخصی ذریعہ یعنی قانون کی شکل میں نظر آتا ہے۔ یہ اول تو معیار کی تعیین کرتا ہے، دوسرے غیر محتاط مقابلہ سے نجات دلا کے مائل باخلاق لوگوں کی اس معیار کے برقرار رکھنے میں اعانت کرتا ہے۔ یہ اصول عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ قانون کی طرف رجوع کرنا صرف اسوقت علم اخلاق کے نقطۂ نظر سے مفید ہوتا ہے جب کسی فعل کے صحیح محرک کی بناء پر انجام پانے سے زیادہ اس فعل کا صرف انجام پاجانا اہم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اصول متالف جماعتوں کے افعال پر منطبق ہوتا ہے۔ ہم کو ان جماعتوں کے مقصد کی پروا نہیں ہوتی صرف نتیجہ سے سروکار ہوتا ہے یہی وہ نقطہ ہے جہاں آکے شخصی ذمہ داری کا خاتمہ ہوتا ہے۔ زیر بحث صورت میں نیک محرک اور اخلاقی مقصد کے فائدہ کا مستقر وہ لوگ ہوتے ہیں جو جمہوری نفع کیلئے ترقی کن قوانین کے وضع اور جاری کرانے کی کوشش کرتے ہیں یا پھر وہ جذبہ ہوتا ہے جس کے ساتھ حکومت کے عہدہ داران قوانین کو قبول اور نافذ کرتے ہیں۔

۷۔ فوائد جماعت اور افراد جماعت

مقدار حصص کی بنیاد اور تقسیم حصص کے طریقہ کا تعلق غیر تصفیہ شدہ مسائل سے ہے، لیکن ہر ایک اخلاقی استعداد رکھنے والی انسانی ہستی کی قیمت اور اس کا وقار جدید زمانہ کے تمام اخلاقی نظامات کی رو سے ایک بنیادی شئے ہے۔ یہ اصول انسانی روح کی قیمت کے متعلق عیسائیت کی

تعلیم شخصیت کے متعلق کانٹ کی تعلیم اور بنتھم کے اس حکم کے اندر مضمر ہے کہ ہر شخص کو ایک شمار کرنا چاہیئے۔ یہی ہمارے جمہوریت پسندانہ نظریہ و نظامات کے قالب میں موجود ہے۔ جدید ایجادات کی بدولت دماغی و جسمانی قویٰ میں ہم سطحی و مساوات اور عقل و فہم کی تعمیم کی وجہ سے اب اگر کوئی سلطنت مستقل طور پر محفوظ رہ سکتی ہے تو انصاف کی بنیاد پر رہ سکتی ہے۔ اور انصاف اور جمہوریت کی روح میں بنیادی تضاد نہیں ہو سکتا۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ دولت کی پیدائش تقسیم اور ملکیت انصاف کی رو سے ہونا چاہیئے یعنی اس طرح ہونا چاہیئے جس سے جماعت کے ہر رکن کی انفرادیت کو ترقی ہو۔ اسکے ساتھ ہی وہ ہمیشہ فرد واحد نہیں بلکہ رکن جماعت کی حیثیت سے کام کرے۔ انصاف کی تعریف میں بعض آزادی کو مقدم رکھتے ہیں بعض معیار زندگی کو۔ بعض کے نزدیک انصاف کا یہ مقتضیٰ ہوگا کہ ہر شخص کو سروسامان کا ایک واقعی حصہ دیا جائے۔ بعض کے رائے میں اسکے لئے ہر شخص کو معقول موقع دینا کافی ہوگا۔ کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اگر کوئی اخلاقی مقصد تجویز نہ کیا جائے اور ہر شخص جو لے سکے لے لے تو اس صورت میں مقابلہ کے مفید اثر کی وجہ سے منصفانہ تقسیم ہو جائیگی ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ اگر اقتصادی طرق عمل کی بنیاد ایک دفعہ غلامی یا اجتماعی حیثیت کے بدلے معاہدات پر رکھدی جائیے تو اسکے بعد سے انصاف کے معنی ان معاہدات کی حفاظت ہونگے خواہ واقعی فوائد کے لحاظ سے ان معاہدات کا نتیجہ کچھ ہو۔ ان خیالات پر ہم آئندہ عنوان کے ماتحت غیر تصفیہ شدہ مسائل کی حیثیت سے غور کرینگے۔

باب ۲۴

اقتصادی نظم کے غیر طے شدہ مسائل

اس عنوان کے ماتحت ہم ایک ایسے عام اور نیز ایسے خاص مسائل پر غور کرنا چاہتے ہیں جن کے حل کرنے کی جماعت بالفعل کوشش کر رہی ہے۔ جدید نظم کے سلسلہ میں جو مسائل پیدا ہوتے ہیں ان میں سے اکثر ایک ہی تقابل کے ماتحت صف آرا نظر آتے ہیں۔ دولت کے اخلاقی فوائد کا مکمل ترین حصول اور سچا ترین تقسیم افراد کی زائد سے زائد ممکن آزادی اور اخلاقی ذمہ داری سے ہوگی یا اجتماعی قابو اور اجتماعی ذریعہ کے استعمال سے ؟ جو نظریہ پہلے خیال کا حامی ہے وہ انفرادیت کہلاتا ہے۔ دوسری رائے کے مسلک کو اجتماعیت کہتے ہیں۔

لیکن اجتماعیت کی حیثیت بہت سے لوگوں کے نزدیک ایک علمی تصور نہیں بلکہ ایک لقب کی ہے۔ اجتماعیت کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس کا لازمی نتیجہ ذاتی ملکیت اور ذاتی حوصلہ مندیوں کی برطرفی کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ ممکن ہے کہ اجتماعیت کی انتہائی شکل کا یہی نتیجہ ہو جس طرح کہ انفرادیت کی انتہائی شکل کا نتیجہ طوائف الملوکی ہوگا۔ لیکن علم اخلاق کے عملی مسئلہ کی حیثیت سے اس وقت ہمارے سامنے نہ جمہوری قابو اور جمہوری ذریعہ کی برطرفی کا سوال ہے (جو انتہائی

انفرادیت کا نتیجہ ہوگا) اور نہ ذاتی ملکیت اور ذاتی حوصلہ مندی کی برطرفی کا سوال ہے بلکہ اہم سوال جو حل طلب ہے وہ یہ ہے کہ جماعت کے نظم میں ہر شخص کو اس کا واجبی حصہ ملے تاکہ بہترین اخلاقی حالت کا دور دورہ رہے۔ انفرادیت پسند اس مقصد کو رسمی آزادی کے ذریعہ سے حاصل کرنا اور جمہوری ذریعہ کو کم سے کم حد تک رکھنا چاہتے ہیں۔ اجتماعیت پسند صوری آزادی کی تحدید کے لئے تیار ہیں تاکہ معنوی آزادی حاصل ہو سکے جو ان کے نزدیک زیادہ اہم اور زیادہ واقعی ہے۔ ان دونوں انتہا پسندیوں کے بین بین اور ان میں سے ہر ایک سے خیالات کی مستعار لینے والی وہ فی الجملہ غیر معین عمل فرد ہے جو مساویانہ موقع کے مطالبہ کے نام سے مشہور ہے۔ آیئے پہلے ہر ایک پر ایک مختصر بیان اور اس کے بعد مکمل تر تحلیل کی شکل میں غور کریں۔

۱۔ انفرادیت، جمہوری قابو اور جمہوری ذریعہ کا عام بیان

انفرادیت انفرادیت کو یقین ہے کہ ہر شخص کے نفع کا حصول دوسروں کے بدلہ خود اس کے ذریعہ سے زیادہ ہو سکتا ہے۔ اسکی یہ بھی رائے ہے کہ جماعت کا مایۂ خمیر افراد ہیں۔ اس لئے اگر ہر شخص کا سامان ہو جائے گا تو سب کی بہبود حاصل ہو جائے گی۔ چونکہ اسے اس امر کا یقین ہے کہ تمدن نے جو راستہ اختیار کیا ہے وہ "مرتبہ سے چل کے معاہدے کی طرف جاتا ہے" اس لئے وہ معاہدہ کو اپنا مرکزی اصول قرار دیتی ہے۔ اسی آزادی کا قیام و تحفظ تنظیم یافتہ جماعت کا خاص کام ہونا چاہئے۔ اس کے نزدیک آزادی کی اہم خصوصیت کا مستقر نتائج منظوری کی نوعیت نہیں بلکہ خود فعل منظوری ہے، چنانچہ وہ یہ دریافت نہیں کرتی کہ (فریب اور جبر کے علاوہ) اور کن محرکات کی بدولت منظوری حاصل کی گئی اور آیا اس منظوری کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار تھا یا نہ تھا۔ بالفاظ دیگر وہ رسمی آزادی کو ایک بنیادی شئے قرار دیتی ہے۔

گو آزادی بجائے خود عین مطلوب نہیں لیکن یہی وہ پہلا اور تنہا قدم ہے جسے قانون کو تسلیم کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر اس بارے میں افراد کا تحفظ ہو گیا تو اس امر کا وثوق کیا جا سکتا ہے کہ وہ اور تدابیر خود اختیار کر لیں گے۔ افراد کی آزادی پر جو تنہا بندش عائد ہونا چاہیئے وہ یہ ہے کہ انھیں دوسروں کی مساوی آزادی میں خلل انداز نہ ہونا چاہیئے۔ اس کے معنی اقتصادی دائرہ میں یہ ہیں کہ بزور مداخلت نہ ہونا چاہیئے اس نظریہ کی رو سے مقابلہ کے ذریعہ اقتصادی دباؤ ڈالنا مداخلت میں شامل نہیں۔ اسی لئے وہ آزاد مقابلہ کو پسند کرتا ہے۔ احسان سے قطع نظر کرکے اس کے نزدیک ہر شخص کو کاروبار میں اپنے نفع کی فکر رکھنے کی اجازت بلکہ ترغیب دینا چاہیئے لیکن جب اس طریقہ سے تقسیم کی انصاف پسندی کے متعلق سوال پیدا ہوتا ہے تو انفرادیت پسند دو جماعتوں میں منقسم ہو جاتے ہیں، ان میں سے جمہوریت پسندوں (آدم اسمتھ۔ مل) کو تو اس امر کا یقین ہے کہ انفرادیت سے جماعت کے تمام ارکان کی بہبود کو ترقی ہوگی لیکن قائلین بقاء اصلح کا یہ خیال ہے کہ نسل یا تمدن کی بہبود کا تمام تر انحصار انتخاب کے اس طریقہ پر دار و مدار ہے جو تنازع للبقاء کے نام سے مشہور ہے، اگر اصلح نے انتخاب و بقاء میں کامیابی ہوگئی تو پھر باقی کا انجام چنداں اہم نہیں۔ ہمیں امرائیت پسندانہ انتخاب کی بدولت ترقی اور جمہوریت پسندانہ ہم سطحی کی بدولت تنزل میں سے ایک صورت کو اختیار کرنا پڑے گا۔

(۲) جمہوری ذریعہ اور جمہوری قابو

اجتماعیت د کو اگر وسیع معنوں میں لیا جائے تو اس کی رو سے جماعت کو اپنے تمام ارکان کے لئے زندگی کے فوائد حاصل کرنا چاہئیں۔ اس کا یہ خیال ہے کہ تنازع للبقاء کی بے بندش آزادی سے ممکن ہے قوی ترین کا بقاء ہو جائے لیکن اخلاقی حیثیت سے بہترین کا بقاء لازمی نہیں۔ انفرادیت پسندانہ نظریہ رسمی آزادی پر زور دیتا ہے (اس کا یہ قول ہے کہ م۔) "پہلے آزادی حاصل کرو اس کے بعد اور سب

چیزیں بھی اس میں شامل کر دی جائیں گی" لیکن اجتماعیت پسندانہ رائے اس شئے پر زور دیتی ہے جو آزادی کا ثمرہ ہے۔ اس کی یہ آرزو ہے کہ جماعت کے تمام ارکان تعلیم، دولت اور زندگی کے دوسرے فوائد میں حصہ دار ہوں۔ اس لحاظ سے یہ جمہوریت پسندانہ انفرادیت کے ہم آہنگ ہے، لیکن اس کے نقطۂ نظر سے اس مقصد کا انفرادی کوشش کی بنیاد پر حاصل ہونا غیر ممکن ہے۔ یہ خیال کرنا کہ جماعت بحیثیت مجموعی افراد کے لئے کچھ نہیں کر سکتی یا تو اجتماعی فوائد کو نظر انداز کر دینا ہے یا اس اجتماعی ارادہ کو اقتصادی دائرہ میں بے بس اور بیکار قرار دینا ہے جو سیاسی دائرہ میں جمہوریت کے لئے اس قدر کار آمد ثابت ہوتا ہے۔ یہ فرض کرنا کہ اقتصادی تقسیم (انصاف کے سب سے بڑے میلان) کا انضباط انفرادی آزادی و ذریعہ کے حوالہ کیا جا سکتا ہے، اسی طرح دقیانوسی بات ہے جس طرح محصول کی فراہمی، صوبجات کے انتظام اور شہریوں کی تعلیم کا ذاتی حوصلہ مندیوں کے سپرد کر دینا۔ اس کے نزدیک غیر منضبط تنازع للبقا، اپنی تقسیم کی عدم مساوات اور اپنی بنیادی محرکات یعنی انانیت پسندانہ محرکات کے لحاظ سے اقتصاداً پر اتلاف اور اخلاقاً معیوب ہے۔ اس کے مقابلہ میں انفرادیت جس حد تک کہ فہم سے کام لیتی ہے اور اس لئے اجتماعیت کو طوائف الملوکی اور قائم شدہ نظم پر ہر قسم کی تنقید کے ساتھ تعت ردود نہیں کرتی اس حد تک یہ رائے رکھتی ہے کہ اجتماعیت شخصی کوشش کی عظیم الشان اہمیت اور جائز ترقی کی حیثیت سے آزادی کی قدر و قیمت کو نظر انداز کر دیتی ہے۔

(۳) مساوی موقع

ان دونوں خیالات کے بین بین جو خیال ہے اس کا اصول یہ ہے کہ ہر شخص کو "مساوی موقع" ملنا چاہئے۔ یہ اس بارے میں تو انفرادیت کے ہم خیال ہے کہ فعلی شخصیت میں تحریک پیدا کرنا اور اسے مقصد اصلی قرار دینا چاہئے لیکن چونکہ

اس کا یہ خیال ہے کہ چند نہیں بلکہ تمام اشخاص کو مقصد قرار دینا چاہیئے اسلئے وہ انفرادیت کی مذمت کرتی ہے کیونکہ اس کی رائے میں غیر منضبط تنازع للبقا سے وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا جس کے حصول کی خواہش انفرادیت اپنی زبان سے ظاہر کرتی ہے۔ جب افراد زندگی کے میلان میں پیدائش، تعلیم، خاندان، احباب موروثی دولت کاروبار کے فرق کی بدولت پابزنجیر ہو کے دوڑنا شروع کرتے ہیں۔ تو اس وقت قابل کا انتخاب نہیں بلکہ امتیازی حقوق والے کا انتخاب ہوتا ہے۔ اسی لئے وہ اجتماعیت سے یہ اصول مستعار لینا چاہتی ہے کہ ہر فرد کو دیانتداری کے ساتھ آغاز کا موقع ملنا چاہیئے۔ اس موقع کے دائرہ میں جمہوری تعلیم گاہ حفظان صحت کے متعلق انتظامات کی غیر معین مقدار اور قوی تر کی بذریعہ حکومت منضبط سازی شامل ہوگی۔

یہ ظاہر ہے کہ 'بجا سلوک' کا نظریہ کسی متعین فرد عمل کا نہیں بلکہ ایک عام مقصد کا نام ہے کیونکہ 'بجا سلوک' یا مساوی موقع کی ایسی تشریح ممکن ہے جس سے اتنے مختلف و متعدد منصوبے قائم ہوں کہ ان کے دائرہ میں ابتدائی تعلیم سے لیکے بعد کے تمام منصوبے حتیٰ کہ آلات پیدا سازی کی جمہوری ملکیت اور وراثت جائداد کے حق کی برطرفی بھی شامل ہو۔ امریکہ، یورپ اور آسٹریلیا کے لوگ جن طریقوں کو نشو و نما دے رہے ہیں ان میں انفرادیت اور اجتماعیت کے خیالات باختلاف مدارج شامل ہیں۔ اکثر جگہ جمہوری تعلیم گاہیں موجود ہیں بعض جگہ بیمہ اور مدد معاش کے سرکاری یا باہمی انتظام کی بدولت پیرانہ سالی کے زمانہ یا حادثات کی صورت میں دستگیری کا انتظام ہو گیا ہے۔ آیئے اب ان دونوں مدمقابل نظریوں کے اخلاقی پہلوؤں کی مکمل تر تحلیل کریں، رہا تیسرا خیال تو یہ ظاہر ہے کہ غور و فکر کے بعد (مذکورۂ بالا نظریوں کے مابین۔م) جو صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے۔

۲۔ انفرادیت یا آزادانہ معاہدہ کی تحلیل

پیدا سازی کی اہلیت

اشیاء کی پیدا سازی کی اہلیت، سرگرم اور پُر زور سیرت کی تحریک، آزادی اور ذمہ داری کی ترقی، مشاغل اور ان کی وساطت سے خدمات کے وسیع تنوع کی حوصلہ افزائی، جماعت کے مطلوبہ سامانوں کی فراہمی یہ وہ اوصاف ہیں جن کا علم اخلاق کے نقطۂ نظر سے مطالبہ کیا جاتا ہے اور ان میں سے متعدد کے لحاظ سے انفرادیت کا مقدمہ زور دار ہے۔ گزشتہ صدی کے اندر دولت کی پیدا سازی میں عظیم الشان ترقی کا باعث صرف انفرادیت کو قرار دینا اور اس حصہ کو نظر انداز کر دینا جو سائنس اور تعلیم نے زیادہ تر اجتماعی سرپرستی کی بدولت لیا ہے حماقت کے دائرہ میں شامل ہوگا۔ یہ خیال کہ تمدن اور آزادی کے لحاظ سے گزشتہ صدی کی تمام کامیابیوں کا سبب صرف انفرادیت ہے اسی قدر حماقت میں داخل ہوگا جس قدر یہ خیال کہ اس زمانہ کی تمام مصیبتوں اور ناانصافیوں کی ذمہ دار انفرادیت کی روش ہے۔ لیکن حد اعتدال سے متجاوز دعووں کو الگ کرنے کے بعد اس امر میں شک کی گنجائش شاید ہی باقی رہے کہ مذکورۂ بالا معیار کے لحاظ سے انفرادی آزادی کے متعلق آدم اسمتھ کی بحث زیادہ تر حق بجانب ثابت ہوئی۔ یہ تسلیم کرنے کے بعد بھی کہ پیدا سازی کی مقدار و بوقلمونی اور تجارت و تقسیم کے وسائل میں عظیم الشان اضافہ دو خاص اسباب یعنی کلوں اور مرافقت کا نتیجہ ہے یہ حقیقت اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے کہ انفرادیت مرافقت کے لئے مناسب حال اور ایجاد کے لئے تحریک انگیز ثابت ہوئی۔

ابتدا سازی کی ذمہ داری

اس کے علاوہ یہ عام اصول کہ افراد کو اپنے افعال

کے منضبط رکھنے کا اختیار و ذمہ داری دی جائے اخلاقی نشو و نما کی ایک عظیم الشان خصوصیت کے بالکل مطابق ہے۔ اخلاقی ذمہ داری کے ارتقار سے، جس کا خاکہ ابتدائی ابواب میں کھینچا گیا ہے، یہ معلوم ہوتا ہے کہ افراد پہلے ایک ایسے رشتہ دار زمرہ کے ارکان کی حیثیت سے رہتے تھے جو ان کی اقتصادی زندگی کی طرح مذہبی و اجتماعی زندگی کی بھی تعیین کرتا تھا اور ایک طرف تو انھیں بطور خودکسی روش کے اختیار کرنے سے باز رکھتا تھا اور دوسری طرف انھیں اس وقت تک فقر و فاقہ سے محفوظ رکھتا تھا جب تک خود اس کے پاس سامان رسد رہتا تھا (لیکن اس عہد کے بعد۔ م) انفرادی ابتدا سازی و ذمہ داری میں ثابت قدم ترقی ہوئی اور اقتصادی نشو و نما سے یقیناً مذہبی سیاسی اور اخلاقی آزادی کو تقویت پہنچی۔ یہ انھیں چیزوں کے اجتماع کا نتیجہ ہے کہ اس زمانہ کے اشخاص کو وہ قدر و قیمت اور وہ وقار حاصل ہوتا ہے جس کا حکومت اختیاری اور جمہوریت سے تعلق ہے۔

پیداسازی کا انضباط

اس سلسلہ میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ طلب و رسد کا اصول یعنی تیار شدہ اشیاء کے اقسام اور انکی قیمتوں کی منضبط سازی کے لئے انفرادیت پسندانہ طریقہ عمل صرف اصول آزادی کے مطابق ہی نہیں بلکہ اس کی وجہ سے وہی چیزیں بنتی ہیں جن کی جماعت کو سب سے زیادہ خواہش یا ضرورت ہوتی ہے۔ اگر کسی خاص قسم کا مال کمیاب ہوتا ہے تو اس کی قیمت کی گرانی سے اس کے تیار کرنے کی ترغیب ہوتی ہے۔ انفرادیت نازک حالت، سراسیمگی اور مصیبت کو تو آنے دیتی ہے لیکن وہ کم سے کم اس مصیبت سے تحفظ کی فکر کا بار ایک بڑی جماعت کی پیش بینی پر ڈالتی ہے یعنی اس کا ذمہ دار صرف ان چند آدمیوں کو نہیں قرار دیتی جن کا انتخاب ممکن ہے اسی غرض سے ہوا ہو بلکہ پیداسازوں کے پورے طبقہ کو اس ذمہ داری میں شامل کرتی ہے یوں ضروریات

جماعت کی نوعیت و مقدار کے دریافت کرنے کے لئے ایک طریقہ کا انتظام کرکے وہ ایک اجتماعی خدمت انجام دیتی ہے اور جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے انفرادیت کا یہ کارنامہ اس لئے خدمت کہلانے کا مستحق ہے کہ مال کی قیمت دی جانا چاہیئے، بلکہ اس کارنامے میں خدمت کی حیثیت اس لئے اور بھی پائی جاتی ہے کہ مال کی قیمت دی جاسکتی ہے۔ غرض اس حد تک انفرادیت کا پہلو قوی ہے۔

۳۔ انفرادیت کی تنقید

اس میں شک نہیں کہ انفرادیت کے بعض طرق عمل مثلاً اشتہار یا مقابلہ کی وجہ سے سخت اتلاف ہوتا ہے، لیکن انفرادیت پر جو سب سے زیادہ سخت اعتراضات وارد ہوتے ہیں وہ یہ نہیں بلکہ ان کا تعلق اقتصادی اخلاقیت کے دوسرے اخلاقی معیاروں سے ہے۔ اس قسم کے اعتراضات عموماً دو عنوانوں کے تحت میں داخل ہوتے ہیں (۱) کیا انفرادیت حقیقی اور رسمی دونوں طرح کی آزادیوں کا انتظام کرتی ہے؟ (۲) اس کی تقسیم کا دائرہ وسیع ہوتا ہے یا چند افراد تک محدود رہتا ہے؟ اس کی تقسیم منصفانہ ہوتی ہے یا غیر منصفانہ؟

انفرادیت اور حقیقی آزادی

حقیقی اور رسمی آزادی میں جو فرق ہے وہ چند اسباب کی وجہ سے نمایاں ہو کے نظر آتا ہے تقسیم عمل کی بدولت انسان کی تعلیم و تربیت کام کی ایک قسم کے لئے ہوتی ہے اگر اس خاص قسم میں گنجائش نہیں تو انسان کو کام نہیں ملتا، ترقی یافتہ کلوں کی مسلسل ایجاد سے خاص خاص قسم کے کام کرنے والے بیکار اور ان کی مخصوص تعلیم و تربیت لاحاصل ہوتی

جاتی ہے۔ اگر کاروباری حلقہ میں سراسیمگی کی حالت پیدا ہوتی ہے تو ہزاروں مزدور چھڑا دئے جاتے ہیں اگر ایک 'ایتمان' اپنی چند دوکانیں بند کردیتا ہے تو جن کارکنوں نے گھر خرید لئے ہیں انھیں کام یا لگائی ہوئی رقم اور کبھی دونوں سے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ مقابلہ باز کارخانوں کی وجہ سے متاجر کا دائرہ عمل بھی کچھ کم محدود نہیں ہوتا لیکن حقیقی آزادی کی اس کمی کا احساس مزدور پیشہ طبقہ کو سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ نظری حیثیت سے تو کوئی بھی کام کرنے پر مجبور نہیں ہر شخص کو کام کرنے یا نہ کرنے اور اس کام کے کرنے اور اس کام کے نہ کرنے کا اختیار حاصل ہے لیکن عملی حیثیت سے آزادی کے نفع کا دار و مدار اس امر پہ ہوتا ہے کہ جن امور میں انتخاب کا موقع دیا گیا ہے وہ کیا ہیں۔ اگر صورت حال یہ ہے کہ یہ کرو ورنہ بھوکے مرو' تو ایسی آزادی کی قیمت کچھ زیادہ نہیں۔ رسمی آزادی کی بدولت دوسروں کے براہ راست ارادہ یا قابو پر مبنی جبر خارج از بحث ہو جاتا ہے اس کی بدولت تشدد یا خوف تشدد بھی خارج از بحث ہو جاتا ہے لیکن فقر و فاقہ کا خوف یا دباؤ اور جہالت کی عائد کردہ حدود کی ماتحتی بھی آزادی کے لئے اتنی ہی ہلاکت آفریں ہوتی ہے۔ بھوک بھی اتنا ہی مجبور کرتی ہے جتنا تشدد مجبور کرتا ہے' جہالت کی بیڑیاں بھی اتنی ہی سخت ہوتی ہیں جتنی جبر و اکراہ کی۔ آیا انسان کو پیشہ 'مشغلہ' قیام اور ہجرت کے متعلق انتخاب کا اختیار ہے یا نہیں اس کے فیصلہ کا دار و مدار تعلیم' جسمانی طاقت' خاندانی تعلقات' پس انداز دولت اور موجودہ ضروریات کے دباؤ پر ہوتا ہے جہاں فریقین میں سخت عدم مساوات ہو وہاں 'آزادانہ معاہدہ' کا نام لینا صرف ایک خاص قسم کے الفاظ کا زبان سے ادا کرنا ہے' ایسے موقع پر آزادانہ معاہدہ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ قوی تر کو ضعیف تر سے تمتع کا حق حاصل ہے۔

انفرادیت اور انصاف

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ انفرادیت پسندوں کا تعلق دو مسلکوں سے ہے جن میں ایک کو جمہوریت

پسند اور دوسرے کو امرائیت پسند یا اگر ہم ایک نام تراش سکیں تو
خواص پسند کہنا چاہیئے۔ جمہوریت پسندانہ انفرادیت ہر شخص کو مخصص
واحد شمار کرتی ہے، وہ فوائد کی وسیع پیمانہ پر تقسیم کرنا چاہتی ہے اسکی
یہ رائے ہے کہ جماعت چونکہ افراد سے مرکب ہے اس لیئے اگر ہر فرد
نے اپنے فوائد کے حاصل کرنے کی کوشش کی اور اس کوشش میں
کامیابی ہوئی تو اس طرح تمام اجتماعی فوائد حاصل ہو جائیں گے امرائیت
پسند انفرادیت کو نسلی تعصب اور شہنشاہیت پسندی کی بدولت
ڈاروِن کے اس نظریہ سے مدد ملی کہ بقائے اصلح کے لیئے تنازع للبقاء
ضروری ہے اس کی رائے میں تمدن لازمی طور پر بہت کے لیئے نہیں
بلکہ چند' بہترین' کے لیئے ہے۔ ترقی کا راز چند ذی صلاحیت' شہ زور
اور محلہ آور افراد' اقوام یا نسلوں کے انتخاب کی تہ میں مضمر ہوتا ہے
انفرادیت ایسی روش اختیار کرتی ہے جو چند کی حامی ہوتی ہے یہی
فطرت کا طریقۂ عمل ہے۔ کمزور پسماندہ یا غیر موثر افراد کا وجود واقعی
افسوسناک ہے لیکن ان سے تمتع بقیہ افراد کی ترقی کا سبب ہوتا ہے
اور خیرات یا فیاضی اس تمتع کے بہت زیادہ دردناک نتائج میں
کمی پیدا کر سکتی ہے۔

جمہوریت پسندانہ انفرادیت کے قائل قدیم علماء اقتصاد دو ایسے
پہلوؤں کا بجا طور پر دعویٰ کر سکتے تھے جن کے لحاظ سے آزادانہ انتظام
و تبادلہ کے ماتحت اقتصادی طریقۂ عمل سے اقتصادی انصاف کی
ترقی ہوتی تھی۔ اجتماعی جماعت کا مایۂ خمیر واقعی اس کے ارکان ہوتے
ہیں اس لیئے قدیم روش یہ تھی کہ ان ارکان کی اس طرح شیرازہ بندی
کی جائے جس سے پوری جماعت میں بالیدگی پیدا ہو۔ غیر ضروری اور
مفرط بندشوں کی برطرفی سے انصاف میں ترقی ہوتی ہے اس کے علاوہ
جیسا کہ ان علماء اقتصاد کو اصرار تھا واقعی آزادانہ تبادلہ میں اگر ہر شخص
کو وہی ملتا ہے جو وہ چاہتا ہے تو ہر فریق نفع میں رہتا ہے۔ اس لیئے

استفادہ باہم دگر ہوتا ہے۔ اور اس حد تک یہ فعل انصاف کے عنصر سے خالی نہیں ہوتا لیکن گو استفادہ باہم دگر ہوتا ہے تاہم ہر فریق کے حاصل کردہ فائدہ کی مقدار یکساں نہیں ہوتی۔ اور اگر قوی تر فریق زیادہ ہوشیار ہے یا اس کے وسائل زیادہ نہیں تو وہ دوسرے فریق کی سخت ضرورت سے اس طرح فائدہ اٹھا سکتا ہے کہ قواید کی تقسیم بہت ہی نا ساوی ہو جائے لوگ عام طور پر اپنا پیدائشی حق روئی کے ایک ٹکڑے کے بدلے بیچنے لگیں گے۔ اس کے جواب میں انفرادیت پسند یہ کہے گا کہ خیر ایسے لوگوں کو آئندہ اس سے بہتر معاملہ کرنا آجائے گا ورنہ ان کے لئے خیرات کا دروازہ کھلا ہوگا لیکن مشکل یہ ہے کہ اگر انھیں اس سے بہتر معاملہ کرنا آبھی گیا تو پیدائشی حق کے جانے کے بعد وہ اس قابل ہی نہ ہوں گے کہ پھر کوئی اور معاملہ کر سکیں۔ اس کے علاوہ اگر خود ان لوگوں اور ان کے خاندان والوں کے لئے فاقہ کشی یا فلاکت زدگی کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ ہوا تو بہتر معاملہ کر سکنا کس کام آئے گا؟ کیا ایسی حالت میں یہ نتیجہ منصفانہ یا دیانتدارانہ کہلا سکیگا؟ اس کے جواب کا دار و مدار "منصفانہ" اور "دیانتدارانہ" کی تعریف پر ہے اگر ہم خالص رسمی نقطۂ نظر سے کام لیں گے اور معاہدہ کی رسمی آزادی کو تنہا معیار قرار دیں گے تو جس قیمت پر فریقین کا اتفاق ہوگا وہی دیانتدارانہ ہوگی قانون علی العموم یہی رائے رکھتا ہے اور ایسے موقع پر یہ فرض کر لیتا ہے کہ فریب و جبر سے کام نہیں لیا گیا ہے' لیکن اس صورت میں منظوری کے رسمی فعل کے علاوہ اور تمام چیزیں نظر انداز ہو جاتی ہیں شخصیت کا یہ تصور اس قدر مجرد ہے کہ انصاف کی بنیاد و تعریف نہیں بن سکتا۔ انفرادیت پسندانہ نظام کے ماتحت ایک دوسرے کی خدمت گزاری و نفع رسانی کے حقیقی تعلقات کے قائم ہونے کے لئے فریقین معاملہ کا ایک دوسرے کے برابر ہونا ضروری ہے' لیکن کاروبار یا خدمت کے بہت سے تبادلوں میں دونوں فریق برابر نہیں ہوتے۔

ایک ہوشیاری، تعلیم، بازار کی واقفیت اور اندوختہ وسائل میں دوسرے سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے ضرورت کے ہاتھوں اتنا مجبور نہیں ہوتا جتنا دوسرا ہوتا ہے، خواہ قانون نہ کہے لیکن اخلاقی شعور ان قیمتوں اور معاہدوں کو غیر دیانتدارانہ کہے گا جس میں قوی تر ضعیف تر کی مجبوریوں سے فائدہ اٹھائے گا۔

مقابلہ انفرادیت پسند اپنا دارومدار مقابلہ پر اس لئے رکھتے ہیں کہ اس سے ان نقصانات کا ازالہ ہو سکتا ہے جو ضعیف تر فریق کو برداشت کرنا پڑتے ہیں۔ اگر زید بازار سے ناواقف ہے تو ممکن ہے عمر اس کو دھوکا دے سکے لیکن اگر بکر اور خالد عمر کا مقابلہ کر رہے ہیں تو اس صورت میں زید کو اپنے مال یا اپنی خدمت کی قدر و قیمت معلوم ہو جائے گی اس کے یہ معنی ہیں کہ اسے خالص انفرادی قیمت سبجی کے بجائے اجتماعی قیمت سبجی کا علم ہو جائے گا اس حیثیت سے تو بے شک مقابلہ میں زید کا فائدہ ہے لیکن مقابلہ پر اس حیثیت سے غور کرتے وقت کہ اس سے معاملات میں محتمل الوقوع بد دیانتی کا انسداد ہو سکتا ہے دو باتیں یاد رکھنا چاہئیں اول تو یہ مقابلہ ایک تیغ دودم ہے۔ اس سے زید کو اس وقت مدد تو ملے گی جب اس کے مال یا خدمت کے لئے چند آدمیوں میں مقابلہ ہوگا لیکن ممکن ہے کہ مقابلہ کرنے والوں میں ایک برباد ہو جائے اس کے علاوہ اگر زید مزدور ہے اور عمر، بکر، خالد اس سے کام لینے کے لئے آپس میں مقابلہ کر رہے ہیں تو یہ زید کے حق میں اچھا ہے لیکن اگر کہیں صورت معاملہ اس کے برعکس ہوئی اور زید کے علاوہ نعیم اور رحیم اور بھی مزدوری کیلئے تیار ہو گئے تو وہ حالات پیدا ہوں گے جن کا نتیجہ ممکن ہے مزدوروں کے لئے انتہائی تکلیف دہ ثابت ہو۔ آیا ناساوی تقسیم سے اجتناب کا اس سے بہتر کوئی طریقہ ہو سکتا ہے اس سوال پر آئندہ غور کیا جائیگا ذریعہ انصاف کی حیثیت سے مقابلہ پر دوسرا اور بظاہر بہت ہی سخت

اعتراض یہ ہے کہ انفرادیت پسندانہ نظام کی ماتحتی میں آزادانہ مقابلہ سے خود اسی کی بربادی کا پہلو نکلتا ہے کیونکہ اقتصادی عمل کی جدید اشکال اور فنی اصولوں کی وجہ سے جو عظیم الشان طاقت حاصل ہوتی ہے اس سے انسان کام لیکے اپنے حریف کو تباہ کر سکتا ہے۔ گزشتہ چند سال میں اس کا تجربہ بار ہا کاروبار کے مختلف شعبوں میں ہو چکا ہے اور ریلوے لائنوں میں تو برائے نام مقابلہ صرف عدالتوں کے ذریعہ سے قائم رہ سکا ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی ہیں کہ انفرادیت کو قایم رکھنے کے لئے خود انفرادیت کو روکنا پڑتا ہے اور جیسا کہ اس طرح کی متناقض کارروائیوں سے توقع ہو سکتی ہے یہ کوشش بہت ہی کم نتیجہ خیز ثابت ہوتی ہے۔ یہ خیال بھی صحیح نہیں، گو اسپنسر کی یہ رائے ہے، کہ غیر معتدل مقابلہ پر ذاتی بندشوں کے عائد ہونے سے ان خرابیوں کا ازالہ ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اگر مقابلہ بازوں کی جماعت میں ایک شخص بھی غیر محتاط ہوتا ہے تو باقی کو نقصان اٹھانا پڑتا ہے موجودہ حالات میں انفرادیت منصفانہ تقسیم اور تنظیم یافتہ جماعت کی ضمانت نہیں کر سکتی اور بہت سی صورتوں میں تو ان دونوں امور کو جائز بھی نہیں رکھ سکتی۔

فوائد کی غیر مساوی تقسیم سے افادیت کے دوسرے مسلک کو ذرا تشویش نہیں ہوتی۔ وہ صفائی کے ساتھ غیر مفید مقابلہ کے منطقی نتائج کو تسلیم کرتی ہے وہ اپنا دار و مدار اجتماعی بہبود کے نقطۂ نظر سے چند غیر معمولی قابلیت والوں کی اہمیت پر رکھتی ہے ان لوگوں کی خدمات کا حاصل کرنا اہم ہے لیکن یہ خدمات اگر حاصل ہو سکتی ہیں تو انہی شرائط سے جو یہ لوگ پیش کریں گے کیونکہ جب تک محرک کافی طور پر موثر نہ ہوگا اس وقت تک یہ لوگ کام نہ کریں گے اس بنا پر دولت میں وہ عظیم الشان اضافہ جو نئے طریق عمل کا نتیجہ ہے اگر تمام کا تمام ان چند آدمیوں کو مل جائے گا جو رہنمائی کا فرض

انجام دے رہے ہیں تو یہ بالکل بجا ہوگا کیونکہ یہ اضافہ انہی کی قابلیت
کا نتیجہ ہے "کسی جماعت میں لائق اشخاص کی جو قلیل تعداد ان کی کثیر
تعداد کی رہنمائی کرتی ہے اسی کی بدولت در اصل دولت کی وہ مقدار
پیدا ہوتی ہے جس کی بنا پر سالانہ مجموعی پیداوار اس سے زیادہ ہوجاتی
جتنی اس صورت میں ہوتی جبکہ مزدور خود اپنی تدبیر سے کام لیتے
خواہ وہ فرداً فرداً کام کرتے یا چھوٹے چھوٹے زمروں کی شکل میں منظم
ہوجاتے، لیکن ان کی رہنمائی بعض اسی قسم کا علم یا اسی طرح کے قویٰ کرتے
جیسے کہ عام طور پر ہر اس شخص میں موجود ہوتے ہیں جسے پھاوڑا چلانا
یا اینٹ پر اینٹ رکھنا آتا ہے"۔
اس مسلک کی بنا پر خواہ فطری حقوق کے نقطۂ نظر سے دیکھئے
یا افادیت کے نقطۂ نظر سے بہرحال بالفعل اور آئندہ زمانہ میں
جماعت کی تمام روز افزوں دولت کا چند قابل آدمیوں کو ملنا بالکل
بجا ہے کیونکہ ایک حیثیت سے تو یہ دولت انہی کی ہے اس لئے
کہ انھوں نے پیدا کی ہے اور دوسری حیثیت سے بھی انہی کو دینا
چاہیئے ورنہ جماعت ان کی خدمات سے محروم رہے گی ممکن ہے وہ
ساری دولت خود نہ لے لینا چاہیں بلکہ اس کے ایک حصہ کو عطیہ
کے طور پر لوگوں میں تقسیم کردیں لیکن اس کا اختیار انہی کو ہوگا
اس اصول پر عمل درآمد کا جو طریقہ اندر دے منطق صحیح ہوگا اس کا
مقتضی ہوگا کہ اقتصادی حالات پر قابو رکھنے کی کوشش سے قوم
من حیث المجموع اس کے قائمقام اور اس کی وراثتیں بالکل باز آجائیں،
عدالتوں کا دائرۂ اختیار معاہدات کے نفاذ تک محدود رہے گا
وہ جمہوری مفاد کے خیالات کو اسی حد تک تسلیم کرسکیں گی جس
حد تک کہ لائق قلت منظور کرے گی۔ جن قوانین سے افراد کی
آزادی پر بندش عائد ہوتی ہوگی وہ مضر قرار پائیں گے اسی
عنوان کے تحت میں وہ قوانین بھی داخل ہوں گے جن کا تعلق

کمسن کی مزدوری، کام کے اوقات، حفظان صحت کے حالات اور ان معاوضوں کے انضباط سے ہوگا جو ریلوے کمپنیاں گیس کمپنیاں اور دیگر جمہوری خدمت انجام دینے والے تاسفات لیتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے آمدنی اور میراث پر درجہ وار محصول بھی قابل خدمت ہوگا۔ یہاں از روئے انصاف یہ اضافہ کرنا چاہیئے کہ انفرادیت کے حامی گو اپنی دلیل خاص کی حیثیت سے اس امر کا دعویٰ نہیں کرتے کہ ان کا نظریہ بہت سوں کے مفاد کے لئے ہے تاہم ان کا یہ خیال ہے کہ بہت سوں کی حالت اجتماعیت کی بہ نسبت انفرادیت کی ماتحتی میں بہتر ہوگی۔ چونکہ دولت میں جس قدر اضافہ ہوتا ہے وہ ان چند کی وجہ سے ہوتا ہے جو انفرادیت کی بدولت پیدا ہوتے ہیں اور اس اضافہ کا ایک حصہ بہت سوں کے پاس یا اس وقت آسکتا ہے کہ جب ان بہت سوں کی خدمت یا سرپرستی کے حاصل کرنے میں چند ایک دوسرے کا مقابلہ کرنا چاہتے ہیں یا اس حالت میں جب چند ان میں سے نسبتہً زیادہ فیاض طبع اضافہ کا یہ حصہ بہت سوں کو عطیہ کے طور پر دینا چاہتے ہیں اس لئے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بہت سوں کی امید چند ہی کی بدولت پوری ہوسکتی ہے عام فطرتیت پسندانہ نظریہ پر باب۱ میں بحث کی جاچکی ہے یہاں صرف اس امر کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت ہے کہ غیر منضبط تنازع کو ترقی کی بلند ترین منزل سمجھنا نظریۂ ارتقاء کی غلط تعبیر کرنا اور قوت کو حق کے مرادف قرار دینا علم اخلاق کی غلط تشریح کرنا ہے چونکہ زندگی کی بلند تر شکلیں جلوہ گر ہوگئی ہیں اس لئے اب ترقی کے حق میں بے دردانہ مقابلہ سے زیادہ تعاون اور ہمدردی کارگر ہوتی ہے۔ تنازع للبقاء کو اگر اخلاقی اعتراف کا مطالبہ کرنا ہے تو اسے ایسا تنازع بننا چاہیئے جس کا مطلوب جسمانی بقاء و قوت سے بالاتر شئے ہو، اس کا مطلوب اخلاقی بقاء کو ہونا چاہیئے

وہ بقا جو ذی عقل و اخلاقی ہستیوں کو حاصل ہوتی ہے جس کی بنیاد ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی ایک دوسرے کی خدمت اور کامل فرد یت پر ہوتی ہے، اگر کسی اقتصادی طریقۂ عمل کے دعوی کو اخلاقی دعویٰ بننا ہے تو اسے اپنا روئے سخن اخلاقی ہستیوں کی طرف اور اپنی بنیاد سخن اخلاقی اصول پر رکھنا چاہیئے۔ اگر وہ صرف چند ہی کو قابل قدر سمجھتا ہے تو پھر اسے اپنی چند کی طرف اپنا روئے سخن بھی رکھنا چاہیئے۔ ایسی صورت میں اگر وہ بہت سے لوگ جنھیں چند لوگ تسلیم نہیں کرتے ان چند کو تسلیم نہ کریں تو ان چند کو اخلاقی حیثیت سے بہت سوں کی شکایت کا حق نہیں ہو سکتا۔

خلاصہ — انفرادیت سے سرگرمی، رسمی آزادی اور خدمت و مال کی مطلوبہ قسم و مقدار کی تیاری کا اچھا انتظام ہو سکتا ہے لیکن تنظیم کے موجودہ حالات اور جدید طریق عمل کی موجودگی میں یہ انصاف کے جمہوریت پسندانہ تصور کے لئے کارآمد نہیں ہو سکتی بلکہ لامحالہ سابقت کے لئے کشمکش کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس میں قوی اور کم محتاط نفع میں رہتا ہے اسے منصفانہ اسی وقت قرار دیا جا سکتا ہے جب منصفانہ اس سلسلے کا نام ہو جو معاہدہ (رسمی آزادی) کے مطابق ہو یا جب جماعت کے بعض ارکان یا بعض طبقات کی اہمیت ایسی ہو جو کسی اور کے تابع ہو یا جب یہ رائے قائم کر لی جائے کہ بہبود کا حصول براہ راست اجتماعی کارروائی سے نہیں بلکہ اتفاقاً یا عطیہ کے طور پر ہوتا ہے۔ غرض انفرادیت پر تنقید کا ماحصل یہ ہے کہ موجودہ زمانہ کے بے مجموعی نظام کی ماتحتی میں یہ اکثر افراد کے ساتھ ناکافی انصاف کرتی ہے، کیونکہ یہ بہت سوں کو ترقی اور اخلاق میں شرکت سے خارج کر دیتی ہے۔

باب ۲۵

اقتصادی نظم کے غیر طے شدہ مسائل

(بسلسلۂ ما سبق)

۴۔ جمہوری ذریعہ اور جمہوری قابو

جمہوری رہنمائی کے مختلف نظریوں کو، جن میں اجتماعیت بھی شامل ہے، ابتدائً اشیاء کی منصفانہ تقسیم سے دلچسپی ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک یہ سوال اتنا اہم نہیں کہ اشیاء کتنی مقدار میں حاصل ہوسکتی ہیں؟ جتنا یہ سوال اہم ہے کہ یہ کس کو ملنا چاہئیں؟ انفرادیت کو خاص طور پر جمہوری دولت کی پیدائش سے دلچسپی ہوتی ہے اور اس دولت کی تقسیم کے متعلق (جمہوریت پسندانہ انفرادیت) یہ فرض کرلیتی ہے کہ ہر شخص کو اس سے نفع پہنچے گا۔ اس کے مقابلہ میں اجتماعیت کو یہ فکر رہتی ہے کہ پیدا کرنے والا محروم نہ رہے اور نتائج سے جماعت کا ہر رکن بہرہ اندوز ہو۔ جمہوری ذریعہ اور جمہوری قابو اپنی ہستی کا اثبات (۱) پیدائش کے طریقے (۲) اشیاء اور بازیافت کی تقسیم کے طریقے (۳) اور ملکیت کے طریقے کی حیثیت سے کرسکتا ہے۔ یہ امر شروع ہی میں یاد رکھنا چاہیے کہ مذکورہ بالا

امور میں سے ہر ایک میں تمام متمدن اقوام کو کسی نہ کسی حد تک اجتماعی
رہنمائی حاصل ہوتی ہے (۱) عملاً تمام قومیں شخصی دخل کے بجائے
محاصل کا وصول کرنا، سکوں کا ڈھالنا، ڈاک کی آمد و رفت، جان و مال
کی حفاظت اور اس قسم کے ابتدائی مطالبات جیسے پانی کی بہم رسانی
یا نالیوں وغیرہ کی تعمیر ان سب کا انتظام بلدیہ یا حکومت کے ذریعہ
سے کرتی ہیں، حالانکہ شروع میں ان میں سے ہر ایک شخصی یا ذاتی
ذرائع سے انجام پاتا تھا (۲) تقسیم کے سلسلہ میں تمام ترقی یافتہ
قوموں کے یہاں تعلیم کا انتظام سلطنت کی وساطت سے ہوتا ہے
اس کے علاوہ ڈاک کے فوائد کی تقسیم آمدنی کے نقطۂ نظر سے نہیں
بلکہ اجتماعی بہبود کے اصول پر کی جاتی ہے (۳) ملکیت کے لحاظ
سے یہ حالت ہے کہ تمام متمدن قومیں بعض اشیاء عام استعمال کیلئے
محفوظ رکھتی ہیں اور ریاستہائے متحدہ تو ایک زمانہ تک جمہوری
اراضی، جمہوری معافیاں اور ہر طرح کی جمہوری اشیاء کو برائے
نام یا بلا معاوضہ تقسیم کرنے کے بعد اب صرف زمین کے بڑے
بڑے قطعوں ہی کو جنگلات کے لئے محفوظ نہیں رکھتیں بلکہ رفاہ
عام کے خیال سے آبپاشی کے سامان، چمن، کھیل کے میدان وغیرہ
کا انتظام بھی کرتی ہیں۔ جس طرح کہ انفرادیت پسند اپنے اصول پر عملدرآمد
میں انتہا پسندی سے کام لے کے کم از کم جمہوری حفاظت اور جمہوری
صحت کے بارے میں جمہوری ذریعہ سے لازمی طور پر دست بردار
ہونا نہیں چاہتے اسی طرح اجتماعیت پسند بھی ذاتی ملکیت اور ذاتی
حوصلہ مندی کی برطرفی کے لازمی طور پر خواہاں نہیں ہوتے اسلئے
اب ہمیں پیدائش کے جمہوری ذریعہ، تقسیم اشیاء پر جمہوری قابو
اور جائداد پر جمہوری قبضہ کے اخلاقی پہلوؤں پر اختصار کے ساتھ
غور کرنا ہے۔

۵ - جماعت بحیثیت ذریعۂ پیدایش

جماعت کو ذریعۂ پیدایش بنانے میں جو سب سے اہم فائدہ بیان کیا جاتا ہے وہ یہ نہیں کہ پیدایش کی خوبی میں ترقی ہوگی (اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ اجارہ کے علاوہ اور صورتوں میں موجودہ طریقہ سخت پُر اتلاف ہے) نہ یہ کہ حال کی مختلف قسموں خصوصاً اُن قسموں کے تیار ہونے کا انتظام ہو سکے گا جن کی سب سے زیادہ مانگ ہوگی اور یوں ایک اجتماعی خدمت انجام پا سکے گی بلکہ یہ کہ ان جمہوری قابو اور جمہوری انتظام کے باعث باربرداری روشنی وغیرہ جمہوری خدمت انجام دینے والی حوصلہ مندیوں میں مختلف مقامات کے باشندوں، جہاز کے ذریعہ سے مختلف مال روانہ کرنے والوں یا اسی طرح کے اور ان حوصلہ مندیوں سے فائدہ اٹھانے والوں کے ساتھ منصفانہ سلوک ہو سکے گا (۲) جو فوائد ایسے موقع پر حاصل ہوں گے ان کی مقدار عظیم الشان ہوگی اس لئے اگر ذاتی انتظام ہوا تو رشوت ستانی اور بے ضابطگی سے مفر نہ ہوگا۔ (۳) کسی جماعت کی تعداد میں ترقی سے آمدنی میں جس قدر اضافہ ہوگا اس کا تعلق اس جماعت سے ہوگا۔ لیکن یہ اضافہ اس جماعت کے ہاتھ میں اس وقت آسکیگا جب جمہوری خدمات مثلاً باربرداری یا مخابرت اور اگر وہ جماعت شہر میں ہے تو، روشنی یا پانی کی بہم رسانی کے ذرائع خود اس جماعت کی ملکیت و انتظام میں ہوں گے (۴) انفرادیت پسندانہ پیدا سازی میں کمسن مزدوروں اور کارکن طبقہ کی عام صحت کی طرف سے بے اعتنائی برتی جاتی ہے۔ برطانیہ عظمیٰ کو تو یہ خوف پیدا ہو گیا ہے کہ ایسا نہ ہو مزدوروں کے قد و قامت اور کام کی استعداد

میں فرق آجائے۔ (۵) انفرادیت اپنا دار و مدار خود غرضی پر رکھتی ہے اور اس کو ترقی دیتی ہے لیکن خود غرضی اجتماعی فوائد کی دشمن ہے۔ اگر حرفت و تجارت کا بنیادی ذریعہ اور طریقۂ عمل ہی منافی اخلاق ہو تو ایسی صورت میں اخلاقی ترقی کی امید کیا ہو سکے گی۔ (۶) زیادہ مکمل اجتماعیت کا یہ خیال ہے کہ جدید سرمایہ داری کے زمانہ میں نفع تناسب سے زائد سرمایہ داروں خصوصاً بڑے بڑے سرمایہ داروں کے پاس چلا جاتا ہے۔ پیدا ساری کا جدید طریقہ وسیع اور پیچیدہ ہے اس کے لئے بہت سے آلات کی ضرورت ہوتی ہے لیکن ان آلات کا مالک کارکن نہیں بلکہ سرمایہ دار ہوتا ہے، چھوٹا سرمایہ دار بڑے سرمایہ دار کا مقابلہ نہیں کر سکتا کیونکہ بڑا سرمایہ دار پہلے تو کم قیمت پر مال بیچتا ہے اور یوں چھوٹے سرمایہ دار کو میدان سے نکال دیتا ہے اس کے بعد زیادہ مال بیچ کے اپنے نقصان کی تلافی کر لیتا ہے اس بنا پر منصفانہ تقسیم کا صرف یہ طریقہ ہو سکتا ہے کہ پیدا سازی کے آلات و سامان کو جمہوری ملکیت میں دے دیا جائے۔

ذاتی اغراض اور جمہوری مصالح

مذکورۂ بالا امور کے متعلق یہ بات بیان کی جا سکتی ہے کہ ان میں سے پہلے پانچ کے بارے میں جمہوری ضمیر تیزی کے ساتھ ایک فیصلہ تک پہنچ رہا ہے۔ (۱) جمہور کو لوٹا گیا، عہدہ داران حکومت کو رشوت دی گئی افراد جماعت کے ساتھ مساویانہ سلوک کے بجائے ان میں تفریق کو جائز رکھا گیا جہاں مقابلہ ہوگا وہاں کشمکش بھی ہوگی، لیکن اگر تنازع للبقاء کے اخلاقی اصول تسلیم نہیں تو اس کا علاج جمہوری ملکیت یا جمہوری قابو سے ہوتا ہے (۲) اس کے ضمن میں جو خرابیاں پھیلتی ہیں ان کا انسداد بھی جمہوری ملکیت یا جمہوری قابو یا پھر اختصاصی حقوق میں ایسی تخفیف کے ذریعہ سے ہونا چاہئے جس کے بعد ناجائز فائدہ اٹھانے والوں کے لئے کوئی گنجائش باقی نہ رہے۔ قمار بازی عصمت فروشی

شرابوں وغیرہ کے مفرط استعمال کی برائیوں سے اس شخص کو یقیناً نقصان پہنچتا ہے جو اس میں مبتلا ہوتا ہے لیکن جب اس میں جمہوری عہدہ داروں کی بھی شرکت ہو جاتی ہے اور اس کی بدولت آوارہ نشوں کو بیش قرار رقمیں ملنے لگتی ہیں تو یہ برائیاں جمہوری برائی ہی بن جاتی ہیں، تاہم اس کے شکار ہونے والوں کی تعداد محدود رہتی ہے اور اکثریت اس میں مبتلا نہیں ہوتی۔ البتہ جب لوٹ اور سیہ کاری میں وہ لوگ شریک ہو جاتے ہیں جو علی العموم تجارت میں زیادہ کامیاب اور ذی عزت ہوتے ہیں تو اس وقت برائی کے خطرات کی تعداد زیادہ اور اس کے اثر کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے اس کا صرف افراد کے اخلاق پر نہیں بلکہ جماعت کے اخلاقی معیار پر بھی اثر پڑتا ہے (۳) اس کے حق بجانب ہونے میں شک کی گنجائش نہیں جو منافع اجتماعی نشو و نما کی بدولت حاصل ہوں وہ چند آدمیوں کو نہ ملنا چاہئیں بلکہ ان کی اجتماعی اصول پر تقسیم ہونا چاہیئے اس بارے میں جو تنہا سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ان کے محفوظ رکھنے کا بہترین طریقہ کیا ہے۔ جمہوری ذریعہ کے استعمال میں یورپ کی سلطنتیں امریکہ کی ریاست ہائے متحدہ سے بہت زیادہ آگے ہیں اور اگرچہ بعض صورتوں میں فوائد کا توازن بحث طلب ہوتا ہے، تاہم یہ خیال بڑھ رہا ہے کہ جماعت میں جس قدر فہم و راستبازی زیادہ ہوگی اسی قدر وہ زیادہ دانشمندی کے ساتھ اس خدمت کو انجام دے سکیگی۔ ایسے موقع پر اخلاق کی رو سے یہ اصول ہونا چاہیئے کہ جماعت کا جو حق ہو وہ اسے ملنا چاہیئے یہ سوال چنداں اہم نہیں کہ آیا جماعت اپنے کارپردازوں کو ملازم کی حیثیت سے تنخواہ دیتی ہے یا معتدل حصہ رسد کی شکل میں حق الخدمت دیتی ہے، لیکن پانی روشنی یا بار برداری کے انتظام کے لئے ایک یا چند بانیانِ شرکت کو دس لاکھ ڈالر دینا اخلاقی حیثیت سے

اس سے زیادہ بجا نہیں ہو سکتا جتنا کہ بلدیہ کے صدر، مکاتب کے نگرانکار یا سلطنت کے سفیر کو بیش قرار تنخواہ دینا۔ ایسی تنخواہوں کو محصول دینے والے تو لوٹ کہیں گے۔ جس طرح کے اختصاصی حقوق امریکہ کے شہروں میں دئے گئے ہیں ان کے یہ معنی ہیں کہ چند اشخاص کو اپنے نفع کے لئے باشندگان شہر سے سخت محصول لینے کا اختیار دیا گیا ہے، ان اختصاصی حقوق اور حد سے زیادہ بڑی تنخواہوں میں اس کے علاوہ اور کوئی فرق نہیں کہ اختصاصی حقوق میں مالی نقصان کا احتمال ہوتا ہے، ریاستہائے متحدہ میں اس وقت جس امر کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ ذریعہ کی مختلف صورتوں کے متعلق بہت سے تجربے کئے جائیں تاکہ وہ صورت معلوم ہو سکے جس کا نتیجہ کم سے کم خرابی، دیانت دارانہ سے دیانتدارانہ تقسیم اور بہتر سے بہتر خدمت کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

مزدوری کی حالت امر چہارم یعنی کمسن بچوں کا مزدوری کرنا، عورتوں کا مزدوری کرنا، حفظان صحت کے حالات اور خطرناک کلوں کے استعمال کو منضبط کرنے کے لئے جمہوری قابو کی ضرورت کے سلسلہ میں بھی جمہوری ضمیر بیدار ہو رہا ہے۔ عورتوں کی مزدوری کے انضباط کے قانونی حیثیت سے بجا ہونے کے متعلق عدالت کے فیصلوں میں کسی قدر اختلاف ہے لیکن ریاستہائے متحدہ کی اعلیٰ عدالت نے حال ہی میں جو فیصلہ مقدمہ مُلّر اوریگان میں صادر کیا ہے وہ اس اصول کے متعلق فیصلہ کن معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کو ایک مستقل طبقہ قرار دیا جا سکتا ہے عورتوں کی صحت کے خیال سے معقول احتیاطوں کے اختیار کرنے کے حق میں معاہدہ کی آزادی رخنہ انداز نہیں ہو سکتی۔ عورتوں کا تحفظ مردوں کی حرص اور حرص کی طرح ہوس سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ جدید حالات میں بچوں کی مزدوری کا خلاف اخلاق ہونا بھی اب واضح

ہوتا جاتا ہے۔ جمہور کے لئے جدید صنعت و تجارت کے مضعف و مردہ کن اور بسا اوقات اخلاق سوز حالات میں، بچوں کے قبل از وقت کام شروع کرنے کی وجہ سے، ان کی جسمانی اخلاقی اور عقلی زندگی کے نشو ونما کو برباد ہوتے دیکھنا ایسا ہے جیسے صریح فسق و فجور کو گوارا کرنا۔ جمہور اس معاملہ کو فرداً فرداً کارخانہ داریا والدین کے ضمیر کے حوالہ نہیں کر سکتے کیونکہ پابند ضمیر کارخانہ دار تو خاسر رہے والدین تو جمہور کے لئے ان کو اپنے بچوں کو بھوکا مارنے یا زہر دینے کی اجازت دینا اخلاقی حیثیت سے اتنا ہی جائز ہوگا جتنا ان کو نسبتہً کم سخت طریقہ سے نقصان پہنچانے کی اجازت دینا۔ جس جماعت کو با اخلاق ہونے کا دعوی ہو اس کا والدین کی امداد یا ارزاں لاگت کے نام سے بچوں سے کام لینے اور یوں ان کے جسمانی نشو ونما کو برباد کرنے کو جائز رکھنا، اخلاق کی اس سطح سے بلند نہیں ہوسکتا جس پر ان وحشی قوموں کے افعال ہوتے ہیں جو اقتصادی مشکلات سے بچنے کے لئے اولاد کو بچپن ہی میں قتل کر ڈالتے ہیں، بلکہ صحیح یہ ہے کہ جس ملک کو اپنی دولت پر فخر ہو اس کے لئے اس طرح کا طرز عمل اختیار کرنا وحشیوں کا اتنا بھی جواز نہیں رکھتا۔ خطرناک کلوں کے استعمال سے جو حادثات پیش آتے ہیں ان کے سلسلہ میں انتظامات کے متعلق بھی علم اخلاق کا اصول واضح ہے، پیدا اسازی کے جدید طریقوں کی وجہ سے جو حادثات پیش آتے رہتے ہیں ان کا بار تمام تر مزدوروں کے خاندان پر ڈالنا انصاف کے خلاف ہے۔ اس ذمہ داری کا پابند ضمیر کارخانہ دار پر عائد کرنا بھی کچھ زیادہ ٹھیک نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی وجہ سے وہ نقصان میں رہے گا۔ اس قسم کے حادثات کا پیش آنا ان صورتوں کے علاوہ جن میں حفاظتی تدابیر سے حادثات میں کمی ہوسکتی ہے، جدید کلوں کے طریق عمل کے لحاظ سے ضروری ہے۔ اس لئے ان کا

بار یا تو سب کارخانہ داروں کو اٹھانا چاہیئے جس سے یہ لوگ اضافۂ قیمت کی شکل میں صرف سازوں سے وصول کرلیں گے یا پھر جمہور کو بحیثیت مجموعی برداشت کرنا چاہیئے جسے وہ بیمہ کی صورت میں ادا کرے گا۔ اس بارے میں یورپ کی سلطنتیں ریاستہائے متحدہ سے بہت آگے ہیں۔ اس نظریہ پر کہ اگر ایک کارکن سے دوسرے کارکن کو صدمہ پہنچے تو متاجر بری الذمہ ہے، ریاستہائے متحدہ میں اس حد تک عملدرآمد ہوا ہے کہ اکثر حادثات کے بارے متاجر (اور اگر حادثہ کی وجہ سے تہی دستی اور ضرر رسیدہ کے خاندان کی دست نگری کی نوبت نہیں آتی تو یوں جمہور بھی) سبکدوش رہتا ہے۔

ان کے علاوہ بہت سی حرفتوں اور بہت سے متاجروں کی ماتحتی میں مزدوری کے بہتر حالات کا حاصل کرنا اگر ممکن ہو سکتا ہے تو جمہوری کارروائی سے ہو سکتا ہے کیونکہ تنہا کسی مزدور کو تو شرائط کرنے کا موقع ہی نہیں، رہی مزدور سبھائیں تو اگر وہ کسی ایسی حرفت کے قائمقام نہ ہوئیں جس کے لئے بہت زیادہ مہارت کی ضرورت ہوتی ہے اور یوں مزدوری کی بہم رسانی کو پوری طرح اپنے قابو میں نہ رکھ سکیں تو ان کے پاس ایسے موثر ذرائع نہیں ہوتے جس سے وہ اپنی حیثیت کو قائم رکھ سکیں۔ ممکن ہے یہ کہنے کی بھی ضرورت نہ ہو کہ تشدد کرنا بیجا ہے، مگر ناقابل برداشت حالات کے علاج کے لئے مزدوروں کے پاس تشدد کے سوا اور کسی تدبیر کا باقی نہ رکھنا بھی کسی خوشحال جماعت کے لئے تشدد سے کم بیجا نہیں۔

محرکات

(۵) محرکات کے سلسلہ میں بیرونی ذرائع سے جو نفع حاصل ہو سکتا ہے اس کے متعلق مجموعیت پسند نظریہ غالباً بہت زیادہ امیدیں رکھتا ہے۔ لیکن اس بات

کا یقین کرنا دشوار ہے کہ طریقۂ عمل میں کسی تغیر سے بھی خود غرضی کا استیصال ہو سکے گا ۔ سیاسی جمہوریت بلکہ خاندان میں بھی خود غرضی سے کام لینے کی بڑی گنجائش موجود ہے ۔ اس کے علاوہ اگر دوسرے اسباب کی بنا پر یہ طے کیا جائے کہ بعض صورتوں میں مقابلہ سے اجتماعی فائدہ حاصل ہوتا ہے تو اس مقابلہ کے جذبہ سے کام لینے کا جمہوری خدمت میں بھی اتنا موقع حاصل ہوگا جتنا خود غرضانہ محرکات کی بنا پر کوشش میں حاصل ہوتا ہے اگر کسی فعل سے گاہے ماہے نقصان ہوتا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فاعل کا مقصد برا ہے البتہ قدرتاً بار ثبوت اس فعل کے طرفداروں کے ذمہ ہوگا جب حریفوں کو یکساں موقع حاصل ہوتا ہے اور سب دیانتداری سے کام لیتے ہیں تو اس وقت رقابت دشمنی کے مرادف نہیں ہوتی ۔

مزدوروں پر غارت اس امر کا فیصلہ چنداں آسان نہیں کہ آیا ہمیشہ سرمایہ داری کے اصول پر پیدا اسازی پہلے مزدوروں پر غارت ڈالتی ہے اس کے بعد چھوٹے سرمایہ داروں کو یا اپنے اندر جذب کر لیتی ہے یا کاروبار کے میدان سے نکال دیتی ہے اعدادی شہادت کی بنیاد پر ہر پہلو کی تائید میں قرین عقل دلائل بیان کئے جا سکتے ہیں ۔ اس میں شک نہیں کہ مزدوروں کا عام معیار زندگی بلند ہو رہا ہے ۔ لیکن دوسری طرف دولتمندوں کی تعداد میں اس سے بھی زیادہ سرعت کے ساتھ اضافہ ہو رہا ہے اور بڑے شہروں میں تو افلاس کی مقدار ہولناک ہے اس کی وجہ بعض اوقات عدم کفایت شعاری اور خاندانوں کی غیر معتدل وسعت قرار دی جاتی ہے ۔ انگلستان کی ایک ایسی زراعت پیشہ جماعت کے باحتیاط مطالعہ سے جو متوسط درجہ کی خوشحال تھی یہ معلوم ہوا کہ طبی خبرگیری اور دوسری راحتیں تو ایک طرف

کافی غذا قیام اور پوشش کی سطح سے اترے بغیر کوئی خاندان دو بچوں سے زائد کی پرورش نہ کر سکا۔ رہا سہا ئے متحدہ میں قابل حصول زمین اس قدر ہے کہ ابھی معیشت نے اتنی سخت شکل اختیار نہیں کی ہے، اگر ملک کی آبادی گنجان ہو گئی تو کیا حالت ہو گی اس کی پیشین گوئی اس وقت دشوار ہے۔ پروفیسر کلارک یہ ثابت کرتے ہیں کہ اگر خدمات کے لئے آزادانہ مقابلہ ہو تو ساکن جماعت کا میلان اس امر کی طرف ہو گا کہ مزدور کو تقریباً اس کا حصہ بیشتر از بیشتر دیا جائے لیکن مشکل یہ ہے کہ جماعت اس وقت ساکن نہیں اور مزدور جب چاہے ایک حرفت سے دوسری حرفت میں یا ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں جا سکتا۔

اگر بعض وقت سرمایہ مزدوری سے بیجا متمتع ہوتا ہے تو اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ خریدار فائدہ اٹھاتا ہے۔ یہ بات تو تسلیم کی جا سکتی ہے کہ سرمایہ اپنے وسیع تر وسائل کی وجہ سے معمولاً نفع میں رہتا ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ اسے ہمیشہ نفع ہی میں رہنا چاہیئے ایک ایسا استنباط ہے جس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ ضرورتوں کی تعداد میں اضافہ سے مشاغل کی تعداد میں اضافہ اور یوں نسبتہً زیادہ مہارت رکھنے والوں کی خدمات کے لئے مقابلہ میں اضافہ ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر کم سے کم بعض بیچنے والوں کو تو "اچھا سودا" کرنے کا موقع ملنا چاہیئے اسی لئے حال کے اجتماعیت پسند جماعت کی ساری پیدا سازی کو بالکل اپنے ہاتھ میں لے لینے کے متعلق ان تجویزوں کے حامی نہیں جو بعض اجتماعیت پسندانہ خوابوں میں نظر آتی ہیں، ان کا اصول یہ ہے کہ "اگر ذاتی حوصلہ مندی خطرناک یا جمہوری حوصلہ مندی کی بہ نسبت اس میں اہلیت کی کمی ہو تو ایسی صورت میں سلطنت کو اجتماعی دولت کی پیدا سازی و تقسیم کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے

لینا چاہیئے۔

یہ ان لوگوں کو ثابت کرنا چاہیئے جو جمہوری اقتدار کے قائل نہیں کہ ضروریات زندگی کی پیدا سازی' یا باربرداری' صرافی یا کان کنی کے متعلق ذاتی حوصلہ مندیاں خطرناک نہیں ہوتیں۔ ان حوصلہ مندیوں میں سب تو نہیں لیکن بہت سوں نے حال میں جو طرز عمل صرف اقتصادی پہلو ہی نہیں بلکہ انسانی زندگی' تندرستی' اور اخلاق کے ساتھ بے اعتنائی کے لحاظ سے بھی اختیار کیا ہے' اس کی وجہ سے اجتماعیت ایک عملی سوال بن گئی ہے اگر اجتماعیت کو اختیار کیا گیا تو نظری یا پہلے سے فرض کئے ہوئے اسباب کی بنا پر نہیں بلکہ اس لئے کہ ذاتی حوصلہ مندیاں جمہور کی خدمت سے قاصر اور اسکی ناانصافیاں برداشت سے باہر ہوں گی۔ اگر کاروبار نے' جیسا کہ خوف پیدا ہوتا ہے' سیاسی و اجتماعی نظامات کو مع مجلس قانون ساز و عدالت اقتصادی مصالح کے ماتحت رکھنا چاہا تو ایسی حالت میں جمہوری اقتدار اور جمہوری ملکیت میں سے ایک کا انتخاب کرنا پڑے گا اور اگر' قانونی اصول و طریقہ کارروائی کی اصلی نوعیت یا انضباط سے گریز میں سرمایہ کی بالادستی چالاکی کے سبب سے' جمہوری اقتدار غیر موثر ثابت ہوا تو اجتماعی ضمیر کو ملکیت کا مطالبہ کرنا پڑے گا۔ سلطنت کو تجارتی مصالح کے ماتحت رکھنا اسی قدر اخلاق کے منافی ہوگا جس قدر کہ افراد میں اقتصادی مصلحت کا سب سے مقدم رہنا اخلاق کے منافی ہوگا۔

مناسب اجرت کے متعلق بحث کرنے کے لئے کسی اصول کے نہ ہونے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کی حالت ابھی غیر نشوونما یافتہ ہے کیا عجب ہے آخر میں طلب و رسد کا اصول ہی بحیثیت مجموعی تقریباً مناسب معلوم ہو لیکن ہمارے یہاں مشتبہ صورتوں میں اس سوال کے حل کرنے کا جو طریقہ بالفعل رائج

ہے وہ وحشیانہ ہے۔ اس بحث کا فیصلہ کسی اخلاقی معیار کے بجائے تشدد یا پھر سخت ضرورت کے لحاظ سے کیا جاتا ہے جو تشدد سے کچھ کم غیر اخلاقی نہیں رہا تیسرا اہم فریق یعنی صرف ساز یا عام جمہور تو اس کا ذکر بھی نہیں ہوتا۔ نیوزیلینڈ اور امریکہ کی بعض ریاستوں میں اس کی ابتدا ہو گئی ہے۔ کوئلہ کی ہڑتال میں جب صدر (ریاستہائے متحدہ امریکہ۔م) نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ جمہور کو اس میں کچھ نہ کچھ حصہ لینا چاہیئے تو یقیناً لوگ بھی عام طور پر اس کے ہم آہنگ تھے۔

اگر لوٹ کی اجازت دینے یا ساری تجارت وصنعت کا خود انتظام کرنے کے علاوہ جماعت کے پاس اور کوئی وسیلہ نہیں تو کیا اس کے یہ معنی نہیں کہ جماعت میں وسائل کی کمی ہے۔ انفرادی یا مرافقانہ حوصلہ مندیوں سے جو دلچسپی پیدا ہوتی ہے اس کی توفیق پذیری تنوع اور شدت سے محروم ہو جانا یقیناً برا ہوگا۔ شروع میں کاروبار ان تنظیموں کے ہاتھ میں تھا جن کی بنیاد رشتہ داری پر تھی لیکن جب سے ایسے زمرے قائم ہوئے ہیں جن کا دار ومدار خالص اقتصادی مصالح پر ہے اس وقت سے گھڑی کا لنگر دوسرے سرے پر پہنچ گیا ہے لیکن یہ اقتصادی مصالح ایسے ہیں کہ شہر یا سلطنت کی معرفت ان کا انتظام زیادہ انصاف کے ساتھ ہو سکتا ہے تعلیم کا ہونا کے لئے تو سب سے زیادہ لوگ جمہوری انتظام کو پسند کریں گے ریلوے کمپنیوں اور گیس کمپنیوں اور دوسرے اجاروں کا مسئلہ زیر بحث ہے لیکن جس جماعت کی تنظیم بہترین اصول پر ہوئی ہو اس کے لئے بہت ہی مختلف قسموں کی مرافقتوں اور زمرہ بندیوں کو اپنی طرف سے اپنے کاموں کے انجام دینے کی اجازت دینا ایک ایسا بنیادی سوال معلوم ہوتا ہے جسے بالکل ناقابل عمل ثابت ہونے سے پہلے ترک نہ کرنا چاہیئے۔

مجموعی ذریعہ کا اجتماعی ہونا ضروری نہیں

اجتماعیت پسند تو یہ سمجھتے ہیں کہ اگر پیدا سازی کا ذریعہ حکومت یا پوری تنظیم یافتہ جماعت ہوگی تو حقیقی اجتماعی اقتدار حاصل ہو جائے گا لیکن یہ ہوتا نہیں۔ ریاست ہائے متحدہ میں حزبی حکومت اور شہری حکومت کے تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیال مغالطہ آمیز ہے اول تو ممکن ہے کہ افسر خراب ہو لیکن اس سے قطع نظر مجموعی اور اجتماعی ذریعہ میں بڑا فرق ہے۔ جب تک کسی جماعت کے افراد فہم و سیرت کی اس بلند سطح تک نہ پہنچ جائیں جو اپنے اقتدار کے بخوشی استعمال اور دانشمندی و اہلیت کے ساتھ تعامل کے لئے کافی ہوتی ہے اس وقت تک انکی رہنمائی کے لئے کسی نہ کسی مرکزی ذریعہ کی ضرورت ہوتی ہے اب اگر اس قسم کا ذریعہ ہوا تو وہ خارجی ہوگا خواہ اس کا نام 'حکومت' ہو یا 'سرمایہ دار' لیکن جب تک وہ خارجی ہے اس وقت تک نام کا فرق کوئی ایسی بات نہیں۔ جو طریقۂ عمل رسمی طور پر مجموعی ہے وہ درحقیقت اجتماعی اس وقت بن سکتا ہے، جب باہم اعتماد اور جمہوری فہم ہو لیکن ان دونوں سے لوگ عام طور پر ابھی معرا ہوں گے۔

۶۔ منصفانہ تقسیم کے نظریات

تقسیم کے ایک نظریہ کی حیثیت سے اجتماعیت کے لازمی طور پر یہ معنی ہیں کہ پیدا سازی کا انتظام جمہور ہی کے ہاتھ میں ہو۔ یہ ممکن ہے کہ جماعت درجہ وار محصول کے ذریعہ سے پیدا سازی کے نتائج کو اپنے ہاتھ میں لے کے خواہ اپنے پاس رکھے اور کام میں لائے یا کسی ایسے اصول پر تقسیم کردے جو اس کے نزدیک منصفانہ ہو اگر کسی مجوزہ تقسیم کے متعلق یہ دریافت کرنا ہو کہ یہ منصفانہ ہے یا غیر منصفانہ تو اس کے لئے موجودہ تقسیم کا معلوم کر لینا

اچھا ہے کیونکہ اس سے وہ پہلو پیدا ہو سکتا ہے جو اس طرح کی
تحقیق کی جان ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ مختلف اعداد و شمار میں
سے کسی ایک کو بھی تمام طلبائے فن تسلیم نہیں کرتے۔ ریاستہائے
متحدہ کے اندر دولت کی موجودہ تقسیم" میں اسپہر کا یہ اندازہ ہے
کہ ریاستہائے متحدہ کے خاندانوں میں ۷/۸ کے پاس ۱/۸
دولت ہے اور ایک فیصدی کے پاس ۹۹ فیصدی سے زیادہ دولت
ہے لیکن ان اعداد کی صحت میں لوگوں کو کلام ہے تاہم علمائے
اقتصادیات کے ہر اندازہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ تقسیم
میں اس قدر عدم تناسب ہے کہ معاہدہ و مقابلہ کے علاوہ اور
کسی اصول پر اس تقسیم کو منصفانہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اب
فرض کیجئے یہ سوال پیدا ہو تا کہ منصفانہ تقسیم کیسے ہو سکتی ہے؟
سب سے آسان لیکن بہت ہی رسمی اور مجرد طریقہ

مجوزہ معیار

تو یہ ہوگا کہ سب کو برابر دیا جائے۔ اس صورت
میں تمام اخلاقی اور غیر اخلاقی فرق نظر انداز ہو جائیں گے۔
چنانچہ حق رائے دہی میں یہی ہوتا ہے، لیکن اگر سلطنت کے
معاملات میں ہر شخص کا درجہ مساویانہ ہو سکتا ہے تو دولت
کے معاملات میں کیوں نہ ہو؟ یہ بات تسلیم کی جا سکتی ہے کہ
اگر جماعت تقسیم کو اپنے ہاتھ میں لے گی تو اسے کسی ایسے نظام
پر عمل کرنا پڑے گا جس کا انتظام خارج میں ہو سکے گا مگر اخلاق
کے رو سے سب کو برابر دینے کے بہ نسبت ہر شخص کو استحقاق،
کوشش اور ضرورت کے لحاظ سے دینا کہیں زیادہ اچھا ہوگا
اب اگر مادی فوائد یا اس کے قائم مقام روپیہ کی تقسیم اسی اصول
پر ہوئی تو یہ سمجھ میں آنا دشوار ہے کہ جو شخص علیم و خبیر نہ ہوگا
وہ پورا پورا انصاف کیسے کر سکے گا۔ اس لئے جب ہم جماعت
کے ذریعہ سے دولت کی تقسیم پہ غور کریں گے تو ہمیں موجودہ

نظام یا نظام مساوات کو لینا پڑے گا۔

(۱) انفرادیت پسندانہ نظریہ

بعض لوگ واقعی یہ فرض کرتے ہیں کہ انفرادیت پسندانہ یا مقابلہ بازانہ نظام میں تقسیم کی بنیاد ایک اخلاقی اصول یعنی استحقاق پر ہوتی ہے۔ اس خیال کو اعتراضات ذیل سے دوچار ہونا پڑے گا۔

(۱) انفرادیت کا یہ اصول انعام جس تجرید کا سب سے پہلے ارتکاب کرتا ہے وہ یہ ہے کہ کامیابیوں اور ناکامیوں کی سہ گانہ ابتدا کو تسلیم کئے بغیر انسان کو تمام کامیابیوں کی بنا پر مستحق عزت اور تمام ناکامیابیوں کی بنا پر مورد الزام قرار دیتا ہے نتائج میں وراثت جماعت اور شخصی انتخاب تینوں کا کچھ نہ کچھ حصہ ہوتا ہے۔ لیکن اس اصول (انفرادیت) کے نقطۂ نظر سے مقابلہ کے اخلاقی پہلوؤں پر غور کرتے وقت بداہتہً مذکورۂ بالا تینوں ماخذ میں تمیز کی کوشش نہیں کی جاتی اگر ایک شخص صنعت کی غیر معمولی استعداد لے کے پیدا ہوتا ہے، گزشتہ زمانہ میں جو کچھ ہو چکا ہے اس کا علم اسے جماعت سے حاصل ہوتا ہے، جس قدر اوزار یا آلات جماعت ایجاد کر سکتی تھی وہ اسے جماعت سے ملتے ہیں تو ایسا شخص یقیناً اس شخص کے بہ نسبت فائدہ میں رہے گا، جس کے قوی دماغی متوسط ہوں گے اور جو تعلیم سے محروم ہوگا لیکن یہ دعویٰ کہ اول الذکر کو اپنی فوقیت کا انعام ملنا مقتضائے انصاف ہے اس امر پر دال ہوگا کہ ایک عطیہ کے حصول کی بنا پر دوسرے عطیوں کا دعویٰ بجا ہے۔

(۲) ثانیاً اس نظریہ کا جس شکل میں ہمارے موجودہ نظام سے متعلق استعمال ہو رہا ہے اس کی رو سے یہ ایک اور تجرید کا مجرم ہوتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک استحقاق انعام کا اگر تنہا

نہیں تو خاص ذریعہ انفرادیت پسندانہ ہوشمندی اور عملی سرگرمی ہے۔
(۳) یہ محرک بلکہ مقصد کو بھی پیش نظر رکھے بغیر استحقاق کی پیمائش ان خدمات سے کرنا ہے جو انجام دی جاتی ہیں۔ استدلال یہ ہے کہ صنعت کا قافلہ سالار اہم معاشرتی خدمت انجام دیتا ہے اس لئے اس کو بقدر خدمت انعام ملنا چاہیئے اور اس سوال سے قطع نظر کر لینا چاہیئے کہ اس کا مقصود ذاتی فائدہ تھا یا اجتماعی خدمت۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ نیک محرکات کے صلہ میں مالی انعام دینا دیانتداری کے لئے رشوت دینا ہے، اس میں شک نہیں کہ مالی انعام سے اچھے شہری پیدا نہ ہوں گے لیکن یہاں یہ بحث غیر متعلق ہے اصلی بحث یہ ہے کہ نتیجہ کے علاوہ اور ہر شئے سے تجرید کی تائید میں خواہ کوئی دلیل بیان کی جائے مگر یہ دلیل پیش نہیں کی جا سکتی کہ یہ فعل تجرید بجا ہے انسان کو اس لئے حقوق حاصل ہوتے ہیں کہ وہ اجتماعی شخص ہو سکتا ہے لیکن اگر اسے اسلئے اجتماعی کہا گیا کہ اس سے اتفاقاً بعض مفید نتائج معرض ظہور میں آتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ قصد و ارادہ کا شمار شخصیت کے قابل ترک عناصر میں ہے۔''

(۴) مساوی تقسیم

مساوی تقسیم پر حسب ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں اقتصادی خدمات کے لحاظ سے لوگوں کی حالت یکساں نہیں ہوتی لوگوں میں عدم مساوات صرف ذہن و قابلیت یا کام کی قدر و قیمت کے لحاظ سے نہیں ہوتی بلکہ میلان طبع کے لحاظ سے بھی ہوتی ہے۔ کاہل اور جفاکش، کارآمد اور بیکار سست اور تیز سب کے ساتھ یکساں برتاؤ کرنا مساوات نہیں بلکہ عدم مساوات ہے اس طرح کی مساوات سے کام لینے میں اسی مخصوص تجرید کا مجرم ہونا پڑتا ہے جس کا ارتکاب صرف جسمانی بندشوں کے نہ ہونے سے لوگوں کو آزاد کہنے میں ہوتا ہے، حقیقی

مساوات وہ ہوگی جس میں یکساں حالات کے متعلق یکساں روش اور مختلف حالات کے متعلق مختلف روش اختیار کی جائے۔

مساوی تقسیم اگر سچا بھی ہو جب بھی یہ علم النفس کے نقطۂ نظر سے قابل اعتراض ہے بالاوسط لوگ ایسے اقتصادی نظم کو پسند کرتے ہیں جس میں ہمیشہ کامیابی کے بدلے کبھی کامیابی اور کبھی ناکامی ہوتی ہے ان کے نزدیک لگائی ہوئی رقم کی تلفی اور اپنے بس کی آمدنی سے وہ صورت بہتر ہے جس میں (نفع و نقصان کے خیال سے جذبات میں ۔م) ہیجان پیدا ہو (اور طبیعت کو لطف آئے ۔م) ممکن ہے وہ ایماندارانہ سلوک کے طالب ہوں لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ ترکیب امریکہ کے جس عظیم الشان کھیل کی اصطلاحات سے مستعار لی گئی ہے اس کا یہ مقصد نہیں کہ ہار جیت کی گنجائش نہ رہے بلکہ وہ قسمت اور کوشش کو پورا موقع دینا چاہتا ہے۔ جس کھیل میں انسان کو جیت کا یقین ہو اور یہ بھی یقین ہو کہ جتنا لگائے گا اتنا ضرور ملجائے گا وہ کھیل منصفانہ تو ہوگا لیکن کھیل نہ ہوگا اگر تقسیم مساویانہ ہوئی تو ممکن ہے اس کی وجہ سے زندگی ہیجان اور جذبات سے محروم ہو جائے۔ کیا عجب ہے کہ ان جذبات اور ہیجانات کی وجہ سے سیرت کے وہ عنصر نشو ونما پاتے ہوں جن کا معدوم ہو جانا افسوسناک ہوگا۔

کیا جماعت کے پاس صرف دو ہی صورتیں ہیں یا ایسی مساوات جو خارجی ہے یا ایسی عدم مساوات جس میں انسان اپنے اسلاف کے تمام مفاسد ومحاسن کا ذمہ دار ہوتا ہے؟ کیا ہمیں یا تو اس فرق کو نظر انداز کر دینا چاہیئے جو اخلاقی حیثیت سے لوگوں میں پایا جاتا ہے یا علم کلام کے اس اصول سے بھی زیادہ بے رحم ہو جانا چاہیئے جو توارث گناہ کی تعلیم دیتا ہے؟ اس اصول کی رو سے تو انسان کو اپنے بزرگوں کے گناہوں کی سزا ملتی تھی لیکن غیر محدود انفرادیت انسان کو اپنے بزرگوں کے معائب ہی نہیں بلکہ ان کے ساتھ ناانصافیوں کی

وجہ سے بھی مصیبت میں مبتلا رکھنا چاہتی ہے۔ انسانی قابلیت کے سرچشموں کو تحلیل کرنے سے ایک بہتری صورت کا سراغ مل سکتا ہے۔ یہی سراغ ہے جس پر چل کے اجتماعی ضمیر آج کل اپنے راستہ کی تلاش کر رہا ہے۔

(۳) فرد عمل

انسان کی طاقت کے سرچشمے تین ہوتے ہیں (۱) جسمانی وراثت (۲) اجتماعی وراثت جس میں نگرانی، تعلیم ایجادات، معلومات اور نظامات شامل ہیں ان چیزوں کی بدولت انسان وحشیوں کی بہ نسبت زیادہ خوبی کے ساتھ اپنا کام انجام دے سکتا ہے (۳) ذاتی کوشش۔ انفرادیت کو صرف ذاتی کوشش پر دعوی کا حق ہو سکتا ہے۔ اگر کوشش میں اختلاف ہو تو اس اختلاف کے بقدر کوشش کرنے والوں کے ساتھ مختلف برتاؤ کرنا بجا ہے۔ اجتماعی نقطۂ نظر سے ہر شخص کے قوی میں پورے نشو و نما کے لئے اسباب ترغیب کا تا بہ امکان انتظام کرنا اچھا ہے لیکن بعینہ اسی بنا پر لوگوں کے ساتھ پہلی دو باتوں میں حتی المقدور یکساں سلوک کرنا چاہئے۔ کیونکہ ہر شخص جس قدر زائد سے زائد کام کر سکتا ہے اس قدر اس سے لینا چاہیئے مگر یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب سب کو کام کے شروع کرنے کا بہتر سے بہتر موقع ملے۔ جسمانی وراثت کا بڑا حصہ تو دائرۂ اختیار سے بالکل خارج ہے، لیکن اس کا ایک حصہ یعنی والدین خصوصاً ماں کی جسمانی حالت اخلاق کے دسترس میں آ سکتی ہے۔ غذا و قیام اور محنت کی حالت ایسی ہونی چاہئے جس سے لڑکے کی جسمانی حالت پیدا ہونے کے وقت اچھی ہو۔ اجتماعی وراثت کے تحت میں جو چیزیں داخل ہیں ان کے متعلق انسان نسبتہً آزاد ہے، لیکن بالکل نہیں کیونکہ جسمانی اور دماغی عدم استعداد کی وجہ سے اس اجتماعی اندوختہ کی مقدار محدود ہو جاتی ہے، جو انسان کو مل سکتا ہے تاہم جس نقص کو پہلے لاعلاج

سمجھ کے انگیز کر لیا جاتا تھا اب اس کے متعلق یہ غور کیا جا رہا ہے کہ اس کا کس قدر حصہ مناسب غذا، علم الصحۃ اور طبی خبرگیری کے ذریعہ سے کم کیا جا سکتا ہے۔ تعلیم میں بھی کامل مساوات ممکن نہیں۔ نہ نوعیت کے لحاظ سے کیونکہ اول تو ہر بچہ کو یکساں دلچسپی نہیں ہوتی دوسرے جماعت ہر بچہ کو ایک ہی کام کے لئے تیار کرنا نہیں چاہتی اور نہ مقدار کے لحاظ سے کیونکہ بعضوں میں نسبتاً اعلیٰ تعلیم کی صلاحیت اور اس کی طرف میلان یہ دونوں باتیں نہ ہوں گی چونکہ محنت و مزدوری کے کاموں میں بھی رفتہ رفتہ علمی حیثیت پیدا ہو رہی ہے اس لئے آئندہ ان لوگوں کو زیادہ موقع ملے گا جو زیادہ تربیت یافتہ ہوں گے ادھر تعلیم میں بھی محض نظری حیثیت کم اور ہر قسم کے کاموں کے لئے تیاری کی حیثیت زیادہ ہو رہی ہے اس لئے آئندہ تعلیم سے لڑکے زیادہ تعداد میں دلچسپی لیں گے۔ اس قسم کی فرد عمل کا انتشار ان معانی میں ہے جو "مساوی موقع" کے بیان کئے جاتے ہیں۔ مساوی موقع سے اس مطالبہ کا اظہار ہوتا ہے۔ جو اجتماعی انصاف کے رائج الوقت تصور سے بہتر تصور کے متعلق عام طور پر محسوس کیا جا رہا ہے۔ اس کی بدولت ہر بچہ کو اس علم و طاقت کا ایک حصہ حاصل ہو جائے گا جو حقیقی آزادی کے لئے ضروری ہے۔ یوں رسمی آزادی یا رسمی مساوات کی محض اس تمسخر انگیز حیثیت میں کسی قدر کمی آ جائے گی جو قانونی چارہ جوئی کے وقت نظر آتی ہے۔

جماعت بڑی حد تک لوگوں کو تعلیم میں برابر کا حصہ دینے لگی ہے علمی اور غیر علمی (کاشتکاری، آلات سازی، صنعت و حرفت، کاروبار) ہر طرح کے مشاغل کے لئے تعلیم کے وسیع تر تصور کی طرف جماعت کا قدم تیزی کے ساتھ اٹھ رہا ہے۔ جماعت ایسے انتظامات بھی شروع کر رہی ہے جس سے بچہ کو پیدا ہوتے ہی کم سے کم اتنی ہوا

اور روشنی مل سکیگی جو زندگی کے لئے ضروری ہے۔ کتب خانوں دواخانوں اور جمہوری صحت کے کارپردازوں کی بدولت دنیا کا علم و ادب روز افزوں مقدار میں سب کی زندگی کا جزو بنتا جا رہا ہے جب عدالتوں کا نسبتہً بہتر انتظام ہو جائے گا' قانونی چارہ جوئی کے وقت انسان کو صرف رسمی نہیں بلکہ حقیقی آزادی بھی حاصل ہو گی' اور یوں ہر کس و ناکس کو داد رسی کا موقع ملے گا اس وقت جماعت نسبتہً زیادہ منصفانہ نظم کی طرف ایک قدم اور آگے بڑھ جائے گی اس بارے میں جماعت کس حد تک ترقی کر سکے گی اس کا فیصلہ ابھی تک نہیں ہوا ہے' لیکن یہ اصول کہ گزشتہ زمانہ کی اجتماعی ترقی کے فوائد سے تمام ارکان جماعت کو بہرہ اندوز کرنیکی کوشش ہونا چاہیئے کیا اس قابل نہیں کہ اس کی بنیاد پہ تجربتہً آغاز کار ہو سکے۔ اس وقت یہ بیان کرنا غیر ممکن ہے کہ مساوی موقع کا اصول جماعت کو کہاں تک لے جائے گا لیکن خوش قسمتی سے اخلاق کے پیش نظر جو مسئلہ ہے' وہ قدیم نصب العینوں کے اجرا تک محدود نہیں بلکہ اس میں جدید نصب العینوں کی تکمیل بھی شامل ہے۔ وسیع تر انصاف کے دیگر امکانات کا ذکر آئندہ فصل ۸ میں آئے گا۔

۷۔ ملکیت اور استعمال جائداد

جمہوری دولت پر اقتدار اور اس کا استعمال چار طرح سے ہو سکتا ہے۔ (۱) ذاتی ملکیت اور ذاتی استعمال (۲) ذاتی ملکیت اور جمہوری استعمال (۳) جمہوری قبضہ اور ذاتی استعمال (۴) جمہوری قبضہ اور عام استعمال۔ انفرادیت کے نزدیک تمام دولت کو یا جس قدر ممکن ہو اسے پہلی دو شکلوں میں رہنا چاہیئے تھوڑے دنوں

پہلے تک ریاستہائے متحدہ میں اس طرف میلان تھا کہ جمہور کو ہر طرح کی ملکیت سے معرا رکھا جائے، اجتماعیت پسند اس خیال کے تو موافق ہیں کہ ذاتی ملکیت ہونا چاہیئے اور جن چیزوں کی حیثیت بہت ہی زیادہ شخصی ہو ان کا ذاتی استعمال ہونا چاہیئے۔ لیکن ان کی رائے میں اس وقت جو چیزیں ذاتی ملکیت میں ہیں ان کے بڑے حصے (خصوصاً زمین یا آلات پیدا سازی) کو ذاتی یا مخالف اشخاص کے بدلے جمہوری قبضہ میں رہنا چاہیئے یا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ افراد سے جس قدر ہوسکے اس قدر جائداد کے پیدا کرنے کی انھیں اجازت دینا چاہیئے لیکن ساری جائداد کو اپنے وارثوں کے نام منتقل کرنے کی اجازت نہ دینا چاہیئے۔

ذاتی ملکیت کا فائدہ

ذاتی ملکیت کی جو نفسیاتی اور تاریخی اہمیت ایک گزشتہ باب (صـــ) میں بیان کی جاچکی ہے اسکی طرف انفرادیت پسند بجا طور سے متوجہ کرسکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ ذاتی ملکیت کی جو خرابیاں وہاں بیان کی گئی ہیں وہ خود ذاتی ملکیت نہیں بلکہ اس کی غیر معتدل محبت کا نتیجہ ہیں۔ وہ یہ تسلیم کرسکتے ہیں کہ ذہنی، ذوقی یا اجتماعی دلچسپیوں کے بدلے دولت کی ملکیت پر بہت زیادہ توجہ انسانی کوشش کا بہترین نمونہ نہیں۔ لیکن اس کے ساتھ وہ اس امر پر زور دے سکتے ہیں کہ ذاتی ملکیت کے ایجابی فوائد ایسے ہیں کہ اس پر بندشیں عائد نہ کرنے کے طریقہ کو قائم رکھنا چاہیئے، اول تو اس سے یہ اجتماعی خدمت انجام پاتی ہے کہ صاحبان ملکیت کو اختیارات اور آزادی حاصل ہوتی ہے اس کے علاوہ بے شمار تعلیمی، خیراتی اور انسانی دوستانہ نظامات کا قیام ان عطایا کی وجہ سے ہوتا ہے جو ذاتی ملکیت کی بدولت حاصل ہوتے ہیں۔ اس طرح کے نظامات سے صرف اتنا ہی نہیں ہوتا کہ بہترین اجتماعی خدمات باحسن وجوہ انجام پاتی ہوں بلکہ اس کا ایک اہم منعکس فائدہ اس سرگرم اجتماعی دلچسپی کی ترقی کی شکل میں نظر آتا ہے جو اس قسم کے نظامات کے جاری رکھنے والوں کے اندر پیدا ہوتی ہے

اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں آبادی کے ایک حصہ کو خیرات کے متعلق اپنے جذبہ کی تشفی کا موقع دینے کے لئے دوسرے حصہ کو ناداری کی حالت میں رکھنا حق بجانب ہوگا۔ لیکن اس اعتراض سے گزشتہ استدلال کی قوت یکسر فنا نہیں ہوتی کامل اشتراکیت کے علاوہ کوئی اور نظام دوستانہ امداد کی ضرورت کو بالکل نابود نہیں کرسکتا۔

موجودہ نظام کے معائب وخطرات

اس سلسلہ میں جو پہلا سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر جائداد اخلاقی حیثیت سے اتنی قابل قدر ہے تو موجودہ نظام کے ماتحت اس سے کتنے آدمی فائدہ اٹھا رہے ہیں اور کتنے اس کے مفید اثر سے محروم ہیں؟ ان کی جائداد کی تعداد برسر ترقی ہے یا برسر تنزل؟ جائداد کی جو صورتیں اخلاقی نقطۂ نظر سے سب سے زیادہ قابل قدر ہیں ان میں سے ایک صورت یعنی مکان مسکونہ کی ملکیت کے لحاظ سے بالفعل جائداد کے اخلاقی اثر سے مستفید ہونے والوں کی تعداد نسبتہً کم ہو رہی ہے بڑے بڑے شہروں میں دولتمندوں کے علاوہ اور لوگوں کا اپنے رہنے کے لئے مکان بنانا عملاً موقوف ہوگیا ہے۔ زمین کی قیمت میں جس قدر اضافہ ہوگا اسی قدر مسکونہ مکان کی ملکیت میں کمی ہوگی، بڑے بڑے سرمایہ دار البتہ اپنے لئے مکانات بنا سکیں گے۔ دوکانداری اور صنعت کے سلسلہ میں بھی مالکوں کی تعداد کم اور منشیوں کی تعداد زیادہ ہوگئی ہے، شہروں میں اجرت پر کام کرنے والوں کے پاس کوئی جائداد نہیں ہوتی۔ نظری حیثیت سے تو صنعت کا الف کے ذریعہ سے انتظام جائداد کے پیدا کرنے کا موقع دیتا ہے لیکن جیسا کہ بج گراس کپ نے پرزور الفاظ میں بیان کیا ہے اس سے ایک طرف تو چھوٹے سرمایہ داروں کی حوصلہ شکنی ہوتی ہے اور دوسری طرف اجرت کے ملتے ہی خرچ کر ڈالنے کی ترغیب ہوتی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے انفرادیت پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ انفرادی مفاد کا کافی لحاظ

نہیں کرتی۔

ایک اور اعتراض، جس کی نوعیت کسی قدر مختلف ہے، یہ ہے کہ جائداد کی ملکیت سے انسان سرگرم کوشش یا جمہور کی خدمت کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے اس لئے سیرت کو اس سے اجتماعی اور انفرادی دونوں حیثیتوں سے نقصان پہنچتا ہے، غالباً ایسے لوگوں کی تعداد زیادہ نہیں جو ملکیت جائداد کی وجہ سے اجتماعی خدمت سے باز رہتے ہیں۔ اور جو ہیں ان کے متعلق یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اگر وہ اس طرح کی سرگرمی و خدمت کے متعلق تمام اخلاقی دلائل کو بھول جاتے ہیں تو کیا وہ کسی نظام کے ماتحت بھی جماعت کے لیئے بہت زیادہ قابل قدر ثابت ہو سکیں گے۔

انفرادیت پر اس سے زیادہ ایک سنگین اعتراض یہ ہے کہ اسکی وجہ سے مالکان جائداد کے ہاتھ میں عظیم الشان طاقت آجاتی ہے۔ یہ اندازہ کیا گیا ہے کہ حال ہی میں دولتوں کے لیئے جو ٹرسٹ نسبتہً قایم کیا گیا ہے اس کی رقم حوالگی کے وقت ۵ ارب ڈالر ہو گی جو رقمیں اس وقت ذاتی ملکیت ہیں اگر ان میں کوئی شئے خلل انداز نہ ہو تو نہایت آسانی سے ممکن ہے کہ ان کی تعداد ایک نسل میں مذکورۂ بالا رقم سے کہیں زیادہ ہو جائے۔ اس کے علاوہ اس طرح کی دولت سے جو طاقت حاصل ہوتی ہے اس کا دائرہ صرف خریداری کی استطاعت تک محدود نہیں رہتا چونکہ اس کے مالک ان تالفات کی سربراہ کاری میں شریک ہوتے ہیں جو صنعت، بار برداری، صرافی یا تامین کے لیئے قایم ہوتے ہیں اس لیئے دوسروں کے وسائل بھی قابو میں آجاتے ہیں۔ اس کا اثر سیاسی معاملات پر ڈالا جا سکتا ہے جس کے مقابلہ میں وہ چندے نسبتہً کم اہم ہوتے ہیں جو سیاسی جنگ کے لیئے دئے جاتے ہیں امریکہ کا قدیم مطمح نظر یہ یہ تھا کہ بڑی دولت کے آجانے سے مستعدی میں کمی بلکہ پراگندگی پیدا ہو جائے گی اور یوں ملکیتِ جائیداد کی شخصی نوعیت کے نقصان سے جمہور کے لیئے محتمل الوقوع خطرہ کا انعدام ہو جائے گا

فرض کیا گیا تھا کہ باپ پیدا کرے گا، بیٹا اُڑائے گا اور پوتا پھر از سرِ نو دولت پیدا کرے گا لیکن یہ نظریہ اب قابلِ تسلیم نہیں رہا۔ اس لیے جماعت یہ دریافت کر سکتی ہے کہ افراد کے ہاتھ میں کتنی طاقت رکھنا چاہیے۔

تسلیم کرنا پڑے گا کہ ذاتی ملکیت کے زیرِ اہتمام جنگلات کے سے فطری وسائل کا انتظام بہت ہی پر اتلاف ثابت ہوا ہے اور یوں ریاستہائے متحدہ کے لیے سخت نقصان کا خطرہ پیدا ہو گیا ہے منفرد مالکانِ جائداد سے عام اہلِ ملک یا آیندہ نسلوں کی بہبود کے خیال رکھنے کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ اسی لیے امریکہ کی آبی طاقت کو صدمہ پہنچ چکا ہے۔ اور آیندہ لکڑی کی فراہمی کے لیے خطرہ پیدا ہو گیا ہے سب سے آخر میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ملکیت کی بہت سی خرابیاں اور ناانصافیاں لازماً ذاتی جائداد کے نظام کا نہیں بلکہ ان خاص حقوق و مراعات کا نتیجہ ہیں، جو طبقات افراد کو حاصل ہیں۔ یہ گزشتہ جنگی فتوحات کا بقیہ ہو سکتے ہیں، جیسا کہ یورپ میں مخصوص قانون سازی یا جمہوری اخلاق کی اس قطعاً نادانستہ روش کا نتیجہ جو قدیم رواجوں کو جاریہ قبضہ تک پہنچا دیتی ہے۔ موجودہ حالات کے متعلق اُن کے قایم کردہ الزامات ہر حیثیت سے یورپ کے قدیم تر ممالک کی طرح امریکہ پر تو عاید نہیں ہوتے لیکن ان میں حقیقت کا اتنا عنصر موجود ہے کہ اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے غور و خوض کرتے وقت انھیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

"اگر انتخاب کی صورت یہ ہے کہ ایک طرف اشتراکیت اور وہ مواقع ہیں جو اس سے حاصل ہو سکتے ہیں اور دوسری طرف جماعت کی موجودہ حالت اور وہ مصیبتیں اور ناانصافیاں ہیں جو اُس میں ہو رہی ہیں، اگر ذاتی ملکیت کے نظام کا لازمی نتیجہ وہی ہے جو اس وقت نظر آرہا ہے جس میں ثمرۂ محنت اس طرح تقسیم ہوتا ہے کہ اس کا تناسب قیمت

کے برعکس ہوتا ہے۔ یعنی جو لوگ کچھ نہیں کرتے ان کو تو سب سے زیادہ حصہ ملتا ہے اس کے بعد ان لوگوں کو ملتا ہے جو برائے نام کام کرتے ہیں اور اسی طرح کم ہوتا جاتا ہے چنانچہ کام جتنا زیادہ ہوتا ہے محنت کے حصہ میں ثمرہ اتنا ہی کم ہوتا ہے یہاں تک کہ جو لوگ ایسی جسمانی محنت کرتے ہیں جس کے بعد انسان تھک کے چور ہو جاتا ہے انھیں اس بات کا بھی وثوق نہیں ہوتا کہ وہ اپنے لیۓ زندگی کی ضروریات مہیا کرسکیں گے۔ اگر یہ حالت اور اشتراکیت یہی دو شقیں ہوں تو مقابلۃً اشتراکیت کی دشواریاں ہیچ ہوں گی، لیکن اگر صحیح اندازہ کرنا ہے تو ایک طرف اشتراکیت اور دوسری طرف ذاتی جائیداد کی موجودہ حالت نہیں بلکہ اس حالت کو رکھنا چاہیۓ جو ہو سکتی ہے۔ ذاتی جائیداد کے اصول کا اس وقت تک کسی ملک میں بھی دیانتداری کے ساتھ تجربہ نہیں کیا گیا ہے" (سیاسی اقتصادیات کتاب ۲ باب ۱)۔

۸۔ موجودہ میلانات

انفرادیت پسندانہ بنیادیں ریاستہاۓ متحدہ میں کچھ دن پہلے تک ملکیت جائیداد کے طریقے اور متعلقہ حقوق جائیداد و جمہوری بہبود میں قانونی توازن ان دونوں کے متعلق عام میلان انفرادیت ہی کی طرف تھا حویلیاں بنانے کے لیۓ لوگوں کو جمہوری زمینیں آسان شرائط پر دی جاتی تھیں۔ کانیں اور کاشت کے لایق زمینیں ان لوگوں کو عملاً مفت دے دی جاتی تھیں جو ان سے کام لینا چاہتے تھے۔ تعلیم گاہوں کی زمینیں جمہور کے لیۓ محفوظ رکھنے کے بدلے کوڑیوں کے مول الگ کر دی جاتی تھیں، یہ خیال کہ ساری دولت ذاتی ملکیت میں ہونی چاہیۓ اس قدر عام تھا کہ جن لوگوں نے جمہوری زمینیں فریب دے کے لے لی تھیں انھیں مجرم نہ قرار دیا جا سکا، کام کا پھیلاؤ اتنا ہوا کہ جن لوگوں کی گزران

وقف کی آمدنی پر بھی ان کی عزت ہونے لگی۔ اب تک تو نسو یہ کے
تمام میں محصول لگانے کے اختیار سے شاید ہی کوئی بدلی ہو یعنی محصول
لگانے کے جو اختیارات حاصل تھے ان سے اب تک یہ نہ ہو سکا کہ مالکان
جائداد پر کافی محصول لگا کے جائداد رکھنے والوں اور نہ رکھنے والوں کو برابر کر دیتے تھے۔
اور بہت سے معاملات کی طرح اس معاملہ میں بھی برطانیہ عظمیٰ کی بہ نسبت
ریاستہائے متحدہ کی روش میں انفرادیت کا پہلو غالب ہے۔ برطانیہ
عظمیٰ میں تو آمدنی اور میراث پر درجہ وار محصول لگا دیے گئے ہیں لیکن
ریاستہائے متحدہ میں نظام تعاہد کے سلسلہ میں جو محصول لگائے گئے ہیں
ان کا بار غربا کو زیادہ اٹھانا پڑتا ہے کیونکہ صرف سازوں میں انہی کی تعداد
زیادہ ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ غربا میں ہر ہر شخص دولتمندوں
سے زیادہ محصول دیتا ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ اگر دس لاکھ ڈالر کے مالک
بہت سے آدمی ہیں تو اس صورت میں جس قدر محصول آتا ہے وہ اس محصول
سے بہت زیادہ ہوتا ہے جو اسی قدر رقم سے اس وقت آتا ہے جب
اس کا مالک شخص واحد ہوتا ہے۔ قانونی نقطۂ نظر سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ
ریاستہائے متحدہ کے دستور اور اس کی بعض ترمیمات سے ذاتی حقوق
کو غیر معمولی تحفظ حاصل ہوتا ہے خصوصاً اس وقت جب ذاتی معاہدوں
کو معاہدہ اور شاہی سند دونوں قرار دیا جاتا ہے۔ غرض جمہوری بہبود
کے متعلق یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اس کا وجود صرف ذاتی حقوق میں پایا
جاتا ہے۔

جمہوری بہبود کا ترقی پذیر اعتراف

لیکن حال کی روش اور قانونی فیصلوں سے یہ معلوم
ہوتا ہے کہ یقیناً اس صورت حال میں تغیر ہو گیا ہے
آب رسانی، پارک اور اسی قسم کی چیزیں ذاتی ملکیت
سے نکال کے جمہوری ملکیت میں دیدی گئی ہیں۔ کانوں کے متعلق بحث
چھڑ گئی ہے بعض ریاستوں میں ورثہ پر درجہ وار محصول بھی لگا دیے
گئے ہیں، اگر زمین، اختصاصی حقوق، یا جائداد کی اور صورتوں کے اجتماعی

فوائد کے لحاظ سے کسی قسم کا محصول لگانا زیادہ قرین انصاف نہ معلوم ہوا تو آمدنی پر محصول کے متعلق غالباً زیادہ عمومیت کے ساتھ غور کیا جائیگا حال میں فیصلے صادر کرتے وقت عدالت عالیہ کو "ذاتی حقوق میں عدم دست اندازی کے متعلق دستور میں بعض وسیع الاثر مستثنیات نظر آرہے ہیں" ان میں سے ایک کا تعلق جمہوری استعمال سے ہے۔ "جب کوئی جائداد کا مالک اپنی جائداد کو کسی ایسے استعمال کے نذر کر دیتا ہے جس سے جمہور کو فائدہ ہے تو نتیجہ کے لحاظ سے جمہور کو اس طرح کے استعمال سے فائدہ اٹھانے کا حق دیتا ہے۔ جہاں تک اس استعمال کا تعلق ہے مالک جائداد کو اس استعمال کے بقا تک ایسے جمہوری اقتدار کے ماتحت رہنا پڑے گا جس کا مقصد جمہوری مفاد ہوگا۔" دوسرے استثنا کا تعلق پولیس کے اختیارات سے ہے۔ ۱۹۰۶ء میں ان اختیارات میں اس طرح توسیع کی گئی ہے کہ "سلطنت میں جو حالت موجود ہو اسکے متعلق ایسی کارروائی کرنا جس سے لوگوں کو زائد سے زائد بہبود حاصل ہو سکے" ان اختیارات کے دائرہ میں داخل ہو گیا۔ اس وسیع اصول کے استعمال کی حالت ابھی غیر متیقن ہے، لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ اصول صورت حال میں تغیر کو تسلیم کرتا ہے۔ جب لوگوں کا اس حد تک ایک دوسرے پر انحصار ہو جو اس زمانہ کی مجموعی زندگی میں نظر آتا ہے تو جمہوری بہبود کو اتنی زیادہ حد تک ذاتی حقوق کی شکل میں موجود سمجھنا غیر ممکن ہے جتنی کہ سو برس پہلے سمجھنا ایک نئے ملک کے حالات کے لحاظ سے بجا تھا۔ پروفیسر اسمتھ کا قول ہے کہ۔

"ذاتی جائداد کے حقوق اور جمہوری روش کے باہمی تعلق کے بنیادی سوال کے بارے میں عدالت نے اس انفرادیت پسندانہ نقطۂ نظر کو ترک کر دیا ہے جس کی روح بانیان دستور کے اندر جاری و ساری تھی۔ اس نے جمہوری استعمال اور پولیس کے اختیارات کی شکل میں اس نقطۂ نظر کو نمایاں طور پر تسلیم کر لیا ہے جسے لفظی اور حقیقی معنی کے

سمجھا سے اجتماعی کہا جا سکتا ہے۔ اپنے اس فعل سے اس نے یقیناً اہل امریکہ کی غالب رائے کا اظہار کیا ہے۔ اہل امریکہ یقیناً مجموعیت پسندانہ نظریہ کے قائل نہیں مگر وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ حقوق جائداد کو بصورت تعارض عام جماعت کے بالاتر حقوق کے آگے سر تسلیم خم کر دینا چاہیئے۔"

نسبتہً زیادہ منصفانہ تقسیم کی جو تدبیریں اوپر بیان کی گئی ہیں اگر ان میں سے بعض اختیار کر لی جائیں تو ل کے مطالبہ کی طرف پہلا قدم اٹھ سکتا ہے۔ اگر اپنی ترقی کا فائدہ خود جماعت اٹھائے، اگر محصول اس طرح لگائے جائیں کہ جو لوگ سب سے زیادہ دیانتدار ہیں یا سب سے کم بچ سکتے ہیں ان کے بدلے ان لوگوں پر بار پڑے جو بخوبی برداشت کر سکتے ہیں تو ایسی حالت میں یہ امر قرین عقل معلوم ہوگا کہ جماعت اقتدار کی موجودہ چاروں شکلوں کو جاری رکھے البتہ ایسی ترمیمات کرے جو تبدیل شدہ حالات کے مطابق ہوں۔ ان ترمیمات یا تغیرات میں سے بعض بداہتہً نظر آرہے ہیں اور ان سے یہ امید ہوتی ہے کہ ذاتی جائداد کے فوائد سے محروم ہوئے بغیر نسبتہً زیادہ انصاف ہوسکیگا۔

اقتصادی، اجتماعی اور علمی ترقی کے ذریعہ اجتماعی انصاف

تمام اخلاقی ترقیاں، مشاہدہ، یا سیاسی ذریعہ کی بدولت نہیں ہوتیں۔ بعض صورتوں میں اقتصادی عمل جائداد کا قائم مقام پیدا کر رہا ہے۔ علم و ایجاد جو انفرادی و اجتماعی فہم یا انفرادی کوشش و اجتماعی تعامل میں توازن اور تاثیر و تاثر کی عمدہ مثالیں ہیں ان کی بدولت جماعت کی وہ حالت ممکن الوقوع ہو رہی ہے، جس میں لوگوں کو موافقت کی بدولت زیادہ آزادی اور زیادہ اختیار، افراد کا زیادہ نشو و نما اور مصالح کی زیادہ اجتماعی حیثیت، کم جائداد اور مشترک اشیاء کا زیادہ ذاتی استعمال ولطف حاصل ہوگا۔

اقتصادی عمل سے جائداد کا جو قائم مقام پیدا ہوا ہے وہ یہ ہے کہ اب امداد میں وثوق اور دوام ہوتا ہے اگر انسان متعین طور پہ مستقبل

پر اعتماد کر سکتا ہے تو یہ اس وثوق کے مساوی ہے جو جائداد کی بدولت حاصل ہوتا ہے اگرچہ بد قسمتی سے یہ اب بھی صحیح ہے کہ اجرت پر کام کرنے والے اکثر صورتوں میں ہر وقت برطرف کیئے جا سکتے ہیں ان سے عملاً کوئی معاہدہ نہیں ہوتا انھیں برابر کام ملنے کا قطعی اعتماد بھی نہیں ہوتا ہے لیکن بایں ہمہ صنعت کی جدید تنظیم اور بیمہ اور مدد معاش کے اس سلسلہ کی وجہ سے وثوق و اعتماد میں بحیثیت مجموعی بڑی ترقی ہوئی ہے جس کا تعلق سلطنت نظام تالف' یا باہم دگر نفع رساں انجمن سے ہوتا ہے۔

یہ اقتصادی' اجتماعی اور علمی موثرات کے تعامل کا نتیجہ ہے کہ جمہوری ملکیت کی وساطت سے ذاتی استعمال و نفع اندوزی میں عظیم الشان ترقی ہوتی ہے۔ اسی سبب سے وہ بہت سی چیزیں جنکی بدولت زندگی کی یہ قدر و قیمت ہے اب ہر کس و ناکس کی نفع اندوزی کے دسترس میں آگئی ہیں اور ذاتی ملکیت کے زمانہ کی بہ نسبت اب استعمال کرنے والوں کے لیئے کہیں زیادہ کارآمد ثابت ہو رہی ہیں' شاید اسی تغیر کے پردہ میں اقتصادی دائرہ کے اندر انصاف کی سب سے بڑی ترقی اور آئندہ کے متعلق سب سے بڑا وعدہ نظر آتا ہے۔ ایک وقت وہ تھا کہ اگر انسان کسی زمین پر بیٹھ کے اُسکے نظر فریب منظر کا لطف اٹھانا چاہتا تھا تو اس کے لیئے اس زمین کا اس کی ملکیت میں ہونا ضروری تھا۔ اگر وہ یہ چاہتا کہ زمین کا کوئی ایسا قطعہ ہو جس پر اس کے بچے کھیل سکیں تو اس کے لیئے کسی قطعۂ زمین کا اس کی ملکیت میں ہونا ضروری تھا اگر وہ سفر کرنا چاہتا تھا تو اسے اپنے لئے روشنی اور چوروں سے اپنی حفاظت کا خود انتظام کرنا پڑتا تھا۔ اگر اسے پانی کی ضرورت ہوتی تھی تو اسے آپ کنواں کھودنا پڑتا تھا۔ اگر اسے خط بھیجنا ہوتا تھا تو اس کے لئے کسی ایسے قاصد کا انتظام کرنا پڑتا تھا جو اس کی ملکیت یا ملازمت میں ہو۔ اگر وہ اپنے بچوں کو تعلیم دلوانا چاہتا تھا تو اس کے واسطے

کبھی ایسے معلم کا انتظام کرنا پڑتا تھا جو اس کی ملکیت یا ملازمت میں ہو، اگر وہ کتب بینی کرنا چاہتا تھا تو اس کے لئے نہ صرف کتابوں بلکہ ایسے مصنف یا کاتب کا انتظام کرنا پڑتا تھا جو اس کی ملکیت یا ملازمت میں ہو۔ لیکن ہمیں یہ معلوم ہے کہ روشنی، پانی، تفریح گاہ کتب خانہ تعلیم گاہ کے ذاتی انتظام سے جمہوری انتظام اچھا ہے۔

اس فردعمل پر انفرادیت کا یہ اعتراض ہے کہ اس میں افراد کی جتنی فکر کی جاتی ہے وہ بہت زیادہ ہے وہ اس امر پر زور دیتی ہے کہ افراد کی تمام ضروریات کو پورا کر کے اس کی مستعدی کو نقصان پہنچاتے ہے اس کی ضروریات میں تحریک پیدا کرنا اور پیدا کر کے بڑی حد تک ان کی تشفی نہ کرنا بہتر ہے۔ لیکن اس کی غلطی یہ ہے کہ وہ یہ فرض کرتی ہے کہ جو کچھ جمہوری ذرائع سے ہوتا ہے وہ لوگوں کی خاطر سے ہوتا ہے اسے لوگ خود نہیں کرتے۔ لیکن جو کام امرائیت دست نگر طبقوں کے لئے نہیں کر سکتی وہ جمہوریت کر سکتی ہے۔ اخلاقی نقطہ نظر سے سب سے زیادہ بری حالت ان لوگوں کی نہیں جن کے پاس کچھ نہیں بلکہ ان لوگوں کی ہے جو مرافقات اتفاقی کے فوائد کو خود لے لیتے ہیں اور پورے اطمینان قلب کے ساتھ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ جن چیزوں سے وہ فائدہ اٹھا رہے ہیں یہ انھی کی پیدا کی ہوئی ہیں۔

زندگی کی خاص طور پر قابل قدر چیزوں میں تغیر

شروع شروع میں غذا، لباس، ذاتی آرائش کے سامان، جسمانی راحت، صنفی جذبات کی تشفی یہ چیزیں زندگی کی قابل قدر چیزوں میں شمار کی جاتی ہیں۔ ان سے لطف اندوز ہونے کے لئے تن تنہا قبضہ اور اس لئے ملکیت کی ضرورت ہوتی تھی۔ لیکن تمدن کی ترقی سے زندگی کی قابل قدر چیزوں کا روز افزوں حصہ ان چیزوں کی شکل اختیار کرتا جاتا ہے جو قابل شرکت ہیں اور جن کا تعلق دماغ سے

جس تشفی کا تعلق علم، فن، مرافقت، یا آزادی سے ہے اس میں شرکت سے کمی نہیں بلکہ اضافہ ہوتا ہے، ممکن ہے کسی تعلیم یافتہ کے پاس ناخواندہ آدمی سے زیادہ جائداد نہ ہو تاہم اس کا دسترس اجتماعی نقطۂ نظر سے قابل قدر چیزوں کے پورے ایک نظام تک ہوگا اسے آزادی حاصل ہوگی، اسے اس طرح کی طاقت حاصل ہوگی جس میں حقیقی آزادی اس طاقت سے زیادہ ہوگی جو چیزوں کے قبضہ میں آنے سے حاصل ہوتی ہے۔ آئندہ زمانہ میں جماعت کے انصاف کا ایک حصہ اقتصادی نظام کی اس ترتیب میں نظر آئے گا جس کی بدولت ہر کس و ناکس زیادہ مکمل طور پہ اس دنیا میں داخل ہو سکے گا جو زیادہ اجتماعی ہوگی۔

اجتماعی انتخاب — یہ مسلم ہے کہ گزشتہ زمانہ میں قابلیت کے انتخاب کے لئے مقابلہ کا اصول مفید تھا، مگر اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرنا چاہیئے کہ یہ طریقہ غیر شائستہ اور بیہ اتلاف ہے، یہ اس کورانہ اور غلط کار طریقہ سے ملتا جلتا ہے جو حیوانی دنیا میں رائج ہے۔ جماعت کو اب وہ علمی سروسامان حاصل ہو رہا ہے جس کی بدولت وہ نسبتہً زیادہ موثر اور کم بے اتلاف طریق عمل سے کام لے سکتی ہے۔ اسے محض خاص انواع کی ناپائید ار حوصلہ افزائی کے بدلے استعداد کا سراغ لگانا اور اس کی تربیت کرنی چاہیئے۔

۹۔ خاص مسائل

اس وقت ہم تین ایسے مسائل کا ذکر کر سکتے ہیں جن کے متعلق اخلاقی فیصلہ ابھی تک غیر یقینی ہے (۱) کھلے یا بند کارخانے (۲) تالفات کی سرمایہ سازی (۳) غیر مکتسب اضافہ،

(۱) کھلے یا بند کارخانے

جن صنعتوں میں کارکنوں کی تنظیمی حالت اچھی ہے ان میں لوگوں نے کارخانہ داروں سے ایک معاہدہ کرلیا ہے جس کی رو سے آئندہ صرف انہی لوگوں کو کام ملسکیگا جو ان کی مزدور سبھا کے رکن ہوں گے اس قسم کے کارخانے بند کارخانے کہلاتے ہیں ان کے مقابلہ میں وہ کارخانے کھلے کارخانے کہلاتے ہیں جن میں کام کے ملنے کے لئے مزدور سبھا کا رکن ہونا ضروری نہیں ۔ بند کارخانے کا مطالبہ جس محرک کی بنا پر کیا جاتا ہے وہ کافی حد تک فطری ہے ۔ مزدور سبھا کی کوشش سے اوقات، اجرت یا دونوں کے متعلق بعض فائدے حاصل ہوئے ہیں ۔ اس کوشش میں کامیابی کے لئے کسی نہ کسی حد تک خرچ بلکہ شاید اس کے علاوہ خطرہ کے برداشت کرنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے اس لئے قدرۃً دل یہ چاہتا ہے کہ اس فائدہ میں وہی لوگ شرکت کریں جنہوں نے کوشش اور خرچ میں شرکت کی ہے ورنہ انھیں کارخانے میں کام نہ ملے ۔ اگر استدلال یہاں آکے ختم ہو جاتا ہے تو اخلاقی نقطۂ نظر سے اس خیال کے حق بجانب ہونے کے لئے اتنا کافی نہیں ۔ اس کے دو سبب ہیں اول تو کبھی مزدور سبھا میں شرکت کے لئے واجب الادا رقوم کے علاوہ اور بہت سے امور کی ضرورت ہوگی ممکن ہے اس کی وجہ سے اس طرح مزدور سبھا کے قابو میں رہنا پڑے جو خاندان یا معاشرتی نظم کے فرائض کے خلاف ہو ۔ اس لئے جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ مزدور سبھا جس مفاد کی حمایت کرتی ہے اس کا تعلق کسی زمرہ سے نہیں بلکہ پوری جماعت سے ہے اس وقت تک کسی شخص کا اس لئے کام سے محروم رہنا کہ وہ مزدور سبھا کا رکن نہیں حق بجانب نہیں ہو سکتا کیونکہ ممکن ہے اس کی عدم رکنیت کی بنیاد کوئی ایسا امر ہو جو پابندی ضمیر پر مبنی ہو) دوسرے ممکن ہے مزدور سبھا پیداوار کی مقدار

کو محدود رکھنا چاہیے یہ کوشش مزدور سبھا جس حد تک صحت کے بجائے اضافۂ قیمت کے خیال سے کرے گی اس حد تک اس کا فعل صرف سازوں کے خلاف مصلحت ہوگا اس موقع پر بھی اگر مزدور سبھا جماعت کی منظوری حاصل کرنا چاہے گی تو اسے اپنے فعل کو اجتماعی فوائد کے نقطۂ نظر سے حق بجانب ثابت کرنا پڑے گا۔

یہ امر یہاں بیان کیا جاسکتا ہے کہ دوسری قسم کے انفرادیت پسندوں (مقابلہ آمیز کشمکش کو ایک اخلاقی طریقۂ عمل سمجھنے والوں) کے پاس کھلے کارخانوں کی حمایت کی کوئی بنیاد نہیں اگر مزدور اپنی شیرازہ بندی کر کے تا بہ امکان بہترین معاہدے کر سکتے ہیں تو اس پر وہ اصول تو اعتراض نہیں کر سکتا جو سرمایہ داروں کو شیرازہ بندی کی اجازت دیتا ہے اور اگر آزادانہ معاہدہ موجود ہو تو اس صورت میں مقابلہ کے ذریعہ سے دباؤ ڈالنے کی روک تھام کرنا نہیں چاہتا۔ جب سرمایہ داروں کی ماہور مجلس کوئی بہت ہی مفید مطلب معاہدہ کرتی ہے یا بہت سے حصول کی قیمت گرادیتی ہے تو اس وقت وہ علی العموم "کھلے کارخانے" کے اصول پر عمل کر کے ان تمام لوگوں کو شرکت کا موقع نہیں دیتی جو اس کے خواستگار ہوتے ہیں نہ وہ سارے جمہور کو بہیلی منزل میں داخل ہونے کا موقع دیتی ہے۔ علیٰ ہذا کوئی سرمایہ دار بازار کے کسی حصہ کو اس خیال سے نہیں چھوڑ دیتا کہ اس سے دوسرے مقابلہ باز فائدہ اٹھاسکیں ورنہ انھیں کام کا موقع نہ ملے گا اور یوں نقصان اٹھانا پڑے گا۔ سرمایہ دار جب آزادی جمہوریت کی بنیاد پر کھلے کارخانے کی حمایت کرتے ہیں تو انکی اس شخص کی سی حالت ہوتی ہے جو دوسروں کی آنکھ کا تنکا دیکھتا ہے لیکن اپنی آنکھ کا شہتیر نہیں دیکھتا۔

یہاں ایک سیاسی مسئلہ کی مثال سے مدد مل سکتی ہے۔ کیا

دوسرے ملکوں کے مال کو بالکل نہ آنے دینا یا اس پر سخت محصول لگانا بجا ہے؟ کیا اس طرح 'بند کارخانے' کے اصول پر عمل کرنا جائز ہے؟ امریکہ کے نوآبادکاروں اور ریاستہائے متحدہ کی روشن اس بارے میں مختلف رہی ہے۔ 'سفاکیش' مذہبی وجوہ سے 'بند کارخانے' کے اصول کے حامی تھے وہ اس ملک میں اس غرض سے آتے تھے تاکہ ایک خاص قسم کے مذہبی و سیاسی اصول پر عمل کرسکیں اس لئے انھوں نے اپنے ملک سے ایسے متعدد اشخاص کو نکال دیا جو ان سے متفق الرائے نہ تھے ریاستہائے متحدہ بھی چینی مزدوروں کو اپنے یہاں نہیں آنے دیتی اور دوسرے ملکوں کے مال پر ایسا سخت محصول لگاتی ہے جس کا مقصد بہت سی صورتوں میں بیرونی مال کی درآمد کا انسداد ہوتا ہے اس روش کے پیرو اس امر کا اقرار کرتے ہیں کہ ان کا مقصد امریکہ کے مزدوروں کا تحفظ ہے۔ یہ روش جس حد تک موثر ہوتی ہے اس حد تک اس کا نتیجہ 'بند کارخانے' کی شکل میں نکلتا ہے۔ یہ اصول کہ 'یہ گوروں کا ملک ہے' اس تقریر سے ملتا جلتا ہے جو 'بند کارخانوں' کی تائید میں کی جاتی ہے۔ کسی قوم یا زمرہ کا اپنے فوائد سے دوسروں کو محروم رکھنا اگر جائز ہوسکتا ہے تو کس بنیاد پر ہوسکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ صرف دو شرطوں سے ایک تو اس قوم یا زمرہ کا وجود کسی اخلاقی مقصد کے لئے ہو دوسرے اغیار کے آنے سے اس مقصد کے لئے خطرہ پیدا ہوتا ہو۔ اگر کوئی نوآبادی مذہبی یا سیاسی آزادی کی تکمیل کے لئے قایم ہوئی ہے اور جم غفیر کے داخل ہونے سے ان اصولوں کے درہم برہم ہو جانے کا خوف ہے تو ایسی حالت میں جم غفیر کو داخل نہ ہونے دینا حق بجانب ہوگا اگر کوئی سبھا کسی اخلاقی مقصد کے لئے قایم ہوئی ہے مثلاً وہ ایسا معیار زندگی قایم رکھنا چاہتی ہے جو اخلاقی نقطۂ نظر سے قابل رغبت ہے لیکن اگر غیر ارکان کو کام دیا گیا تو سبھا کے اس مقصد میں خلل

واقع ہو گا تو ایسی حالت میں بندکار خانے کا اصول بجا ہو گا۔ اگر سبھا کا مقصد کسی خاص زمرہ کے فوائد کا حصول ہے اور وکھلے کارخانہ کے اصول سے معیار زندگی پست نہیں ہوتا بلکہ اس کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں یہ سمجھ میں آنا مشکل ہے کہ بند کار خانے کا اصول خود غرضانہ کیوں نہ ہو گا اگرچہ یہ خود غرضی ویسی ہی ہو گی جیسی کہ بیرونی مال پر محصول کی شکل میں پائی جاتی ہے۔

(۲) تالفات کی سرمایہ سازی

خصوصاً ان تالفات کی سرمایہ سازی کے متعلق جو جمہوری خدمات انجام دیتی ہیں ریاستوں میں اختلاف روش ہے، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ جس اصول کا اس روش سے تعلق ہے اس کی اخلاقی حیثیت کے متعلق تذبذب ہے۔ اس باب میں دو نظریے قایم کیے گئے ہیں (الف) شرکتوں کو سرمایہ کے ایسے حصے جاری کرنا چاہیے جن کی بنیاد ادا شدہ رقم پر ہو۔ اس صورت میں مقسوم اس نفع کا قایم مقام ہو گا جو واقعی لگائی ہوئی رقم پر ملے گا (ب) شرکتوں کو اختیار ہے جس قسم کے حصے چاہیں جاری کریں یا اس طرح کے حصے شائع کریں جن کے متعلق یہ امید ہو کہ شرکت کی آمدنی سے ان کا مقسوم دیا جا سکے گا۔ اس صورت میں مقسوم اس نفع کا قایم مقام ہو سکے گا جو مفید مراعات یا اور قابل فروخت فوائد سے حاصل ہو گا۔ اس دوسرے نظریہ کی تائید میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر شرکت مقسوم دیتی ہے تو پھر روپیہ لگانے والوں کو شکایت کی وجہ کیا ہے یا اگر شرکت بار برداری یا پیداوار کا معاوضہ بازار کے بھاؤ سے لیتی ہے تو اس میں صرف ساز کو گلہ کا موقع کیوں پیدا ہو۔

جہاں تک کہ روپیہ لگانے والوں اور شرکت کے باہمی تعلق کا سوال ہے وہاں تک معاملہ آسان ہے۔ اگر حصے شائع

کئے گئے لیکن یہ امید نہیں کہ ان پر نفع ملے گا بلکہ مقصد صرف یہ کہ وہ بک جائیں، تو یہ اسی طرح کی خالص بد دیانتی ہے جو نسبتہً غیر مہذب زمانہ میں بیمار گھوڑوں کی فروخت یا کھوٹے سکوں کی ساخت کی شکل میں نظر آتی تھی اور اب تر و تازہ مال، کی تجارت کی شکل میں نظر آتی ہے۔ مصنوعی سرمایہ کے اشتہار دینے سے اخلاقی نہیں بلکہ مالی فائدہ حاصل ہوسکتا ہے، اگرچہ انسانی فطرت بہت ہی زود یقین ہے تاہم اس طرح کے حصول کے لئے یہ دقت تو ضرور ہوگی کہ اگر ان کا نفع تقسیم نہ کیا گیا تو ان کی خرید و فروخت موقوف ہوجائے گی، اسی لئے جو شرکت ساز دور اندیش ہونگے وہ مجبوراً مصنوعی سرمایہ کے کچھ نہ کچھ حصوں پر نفع ضرور تقسیم کریں گے تو اس صورت میں اصول کیا ہوگا؟ اگر ہمارے سامنے پیدا سازی یا جمہوری خدمت کی کوئی ایسی شکل ہے جس کا تجربہ ابھی نہیں ہوا ہے تو اس کی وہی نوعیت ہوگی جو تخمین کی ہوتی ہے۔ بالفرض مجوزہ پیدا سازی سے نفع کا احتمال تو ہے لیکن اس میں خطرہ اس قدر ہے کہ آخر میں چلکے کامیابی کی مقدار نصف رہ جاتی ہے تو اس صورت میں اس حوصلہ مندی کے متعلق یہ خیال کیا جائے گا کہ اس سے پچاس فیصدی نفع ہوگا اور باقی کو نقصان کی تلافی کے خیال سے نظر انداز کر دیا جائے گا اب اگر آمدنی کا سرچشمہ جمہور کے عطا کردہ مفید مراعات، جماعت کا نشو و نما یا اس کی ضروریات ہوں تو ایسی حالت میں صورت معاملہ مختلف ہوگی یہاں کوئی ایسا خطرہ نہ ہوگا جس کے نقصان کی تلافی کے لئے کسی رقم کو نظر انداز کرنا پڑے اس لئے اصل لاگت سے جس قدر زائد سرمایہ تجویز کیا جائے گا اس کا یہ مقصد ہوگا کہ جماعت کی طرف سے نفع کی مقدار پوشیدہ رہے تاکہ اسے زیر بحث پیداوار یا خدمت کے واقعی مصارف کا اندازہ نہ ہوسکے اگر جماعت نے نرخ میں کمی کا مطالبہ بھی کیا تو یہ کہدیا جائے گا کہ شرکت اپنے حصوں پر جو نفع تقسیم کر رہی ہے وہ کچھ زیادہ نہیں جمہور نما حوصلہ مندیوں کی سرمایہ سازی کا معمولی طریقہ یہ ہے کہ پہلے تو کچھ ایسے تمسکات شائع کئے جاتے ہیں جن کی آمدنی سے

ساخت یا آلات کے مصارف نکلتے ہیں ان کے بعد حصوں کا ایک اور سلسلہ ہوتا ہے جو میٹھی چھری کہلاتے ہیں یہ حصے ایک حد تک تو تنظیم کے خیال سے رکھے جاتے ہیں جو واقعی جمہور کی خدمت ہے لیکن ایک حد تک ان حصوں کا یہ مقصد ہوتا ہے کہ جمہوری دولت ذاتی ملکیت میں آسکے۔ اس طریقے سے اب تک بیش قرار رقمیں جمہور سے وصول کی جاچکی ہیں یہ طریقہ جس سبب سے خاص طور پر نفرت انگیز معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس طرح کے جمہور نما تالفات پہلے تو جماعت سے اجارہ لیتے ہیں اس کے بعد ان اجاروں کی بنا پر روز افزوں جماعت کی ضروریات کو جتنقدر چاہتے ہیں سرمایہ کی شکل میں منتقل کرتے چلے جاتے ہیں اس صورت میں جمہوری تمتع کی نظر کو خیرہ کرنے والے امکانات کے آگے جمہوری خدمت نظر سے اوجھل ہوجاتی ہے۔

اس طریقہ کے برابر جمہور سے رقم وصول کرنے کا شاید ہی کوئی اور طریقہ ہو بعض صورتوں میں جمہوری عہدہ داروں کو رشوت دینا پڑتی ہے اور یہ رشوت کی رقم بھی ان مصارف میں شامل ہوتی ہے جو جمہور سے وصول کئے جاتے ہیں۔ جس وقت جمہوری خدمت یا زیر حفاظت صنعت کی مختلف شکلیں تجویز کی گئی تھیں اس وقت ان کاموں کی انجام دہی میں خطرات کا سامنا تھا اس لئے سرمایہ کو ان کاموں پر آمادہ کرنے کے لئے ترغیب دہی کی ضرورت تھی۔ لیکن اب چونکہ خطرہ نہیں رہا ہے اسلئے جمہور دوگنی قیمت دیتے دیتے عاجز آگیا ہے۔ موجودہ حالت کے لحاظ سے جائز نفع کا تخمینہ فرضی نہیں بلکہ واقعی سرمایہ کی بنیاد پر ہونا چاہیئے جمہور کے ذہن میں ان کارروائیوں کی اخلاقی حیثیت کے متعلق ایک واضح خیال قایم ہوگیا ہے جو جمہوری عمارات کی تعمیر کا بازار سے زائد نرخ پر ٹھیکہ دیتے وقت کی جاتی ہیں۔ نیویارک کی شہری عدالت اور پنسلوینیا کے دارالحکومت کی عمارتوں کے واقعات اس سلسلہ کی مشہور مثالیں ہیں۔ اگر کوئی شرکت باربرداری یا روشنی کا غیر معتدل معاوضہ لیتی ہے یا

کوئی سلطنت یا میونسپلٹی اختصاصی حقوق یا اجارہ دے کے اس طرح کا معاوضہ لینے کی اجازت دیتی ہے تو کیا اس کے اس فعل میں اور مذکورۂ بالا کارروائیوں میں معتدبہ فرق ہوگا؟ غالباً آئندہ نسل نہیں تو آئندہ صدی میں ضرور جمہوری ضمیر کو آخر الذکر کی بہ نسبت اول الذکر اخلاقی حیثیت سے بہتر نظر آئے گا۔

(۳) غیر مکتسب اضافہ

اس اصطلاح کا اطلاق اکثر زمین یا اختصاصی حقوق کے اس اضافہ پر ہوتا ہے جس کا باعث مالک نہیں بلکہ آبادی کا اضافہ ہوتا ہے، زمین کا ایک قطعہ اس شرح سے خریدا جاتا ہے جو کاشتکاری کے لائق زمین کے لئے معین ہے لیکن جس شہر میں یہ واقع ہے وہ ترقی کرتا ہے اب خواہ مالک زمین کسی صنعت کے ترقی دینے میں مصروف رہا ہو یا نہ رہا ہو اس کی زمین کی قیمت بڑھتی ہے۔ اس اضافہ میں دخل زمین کے مالک کو نہیں بلکہ آبادی کی ترقی کو ہے۔ تو اضافہ کیا سب مالک کو ملے گا یا سب جماعت کو یا دونوں میں تقسیم ہوگا؟ یہی سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ان اختصاصی حقوق کی قدر و قیمت میں اضافہ ہوتا ہے جو گیس یا بجلی سے روشنی یا بار برداری کے لئے دیئے جاتے ہیں تاہم یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ جب مانگ کی ترقی سے قیمت میں ترقی ہوتی ہے تو ہمیشہ ایک ہی اصول موجود نہیں ہوتا۔ اس فرق کی منطقی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ بعض صورتوں میں جب مانگ بڑھتی ہے تو مقابلہ ہوتا ہے اور قیمتیں گرنے لگتی ہیں یوں جمہور کو اپنا حصہ کمی قیمت کی شکل میں ملتا ہے لیکن بعض صورتیں ایسی ہیں، خصوصاً وہ صورت جس کا سب سے پہلے ذکر آیا ہے جن میں مانگ کے بڑھنے سے مقابلہ نہیں ہوتا اس لئے اگر کوئی خاص قانون نہ وضع کیا جائے تو قیمتیں نہیں گرتیں یوں سارا اضافہ زمین یا اختصاصی حقوق کے مالک کو ملتا ہے۔ جہاں تک زمین کا تعلق ہے امریکہ کی بہ نسبت یورپ میں اس بحث کا پہلو زیادہ

قوی ہے کیونکہ یورپ میں تو زمین کے حقوق زبردستی قبضہ کے ذریعہ سے حاصل ہوئے ہیں اور امریکہ میں یہ حقوق خریداری کے ذریعہ سے حاصل ہوئے ہیں۔

انفرادیت اپنی بحث کی بنیاد یا فطری حقوق پر رکھے گی یا اجتماعی بہبود پر اور ان دونوں اصول میں سے جس پر اس کی بحث مبنی ہوگی اس کے لحاظ سے وہ یا یہ کہے گی کہ تمام اضافہ مالک کو اس لئے ملنا چاہئے کہ آزادانہ معاہدہ کی رو سے یہ اس کا فطری حق ہے یا یہ کہ مالک تمام اضافہ کا اس لئے مستحق ہے کہ ذاتی ملکیت ہی کا نام جمہوری دولت ہے۔ فطری حقوق کے نقطۂ نظر سے انفرادیت کی بحث کا جو جواب دیا جا سکے گا وہ ایسا ہوگا جس کا پھر جواب ممکن نہ ہوگا۔ یہ اضافہ جماعت ہی کی وجہ سے ہوا تھا اس لئے یہ اسی کا حق ہے۔ البتہ جمہوری بہبود کے نقطۂ نظر سے انفرادیت کی بحث کا جواب اس قدر آسان نہ ہوگا۔ ممکن ہے اجتماعی مفاد کے نقطۂ نظر سے یہی مناسب معلوم ہو کہ قصبہ کی ترقی کی وجہ سے کاشت کے لائق زمین کی قیمت میں جسقدر اضافہ ہوا ہے وہ سب مالک زمین کو لے لینے دیا جائے تاکہ اس کی حوصلہ افزائی ہو۔ لیکن شہر میں جو زمینیں واقع ہوں ان کے مالکوں کے لئے اس طرح حوصلہ افزائی کی ضرورت محسوس نہ ہو۔ علیٰ ہٰذا اگر کوئی تالف کسی نئی جمہوری خدمت کے انجام دینے کے لئے قائم ہوگا تو اس میں روپیہ لگانے والوں کے لئے اس سے زیادہ ترغیب دہی کی ضرورت محسوس ہوگی جتنی کسی جمے جمائے کام میں روپیہ لگانے والوں کے لئے جائز معلوم ہو سکتی ہے۔ لیکن اگرچہ اس کی تفصیل پیچیدہ ہے تاہم اجتماعی ضمیر غور و فکر کرتا ہوا اس عام اصول کی طرف آ رہا ہے کہ جن فوائد میں جماعت کی وجہ سے اضافہ ہو ان میں جماعت کو حصہ ملنا چاہئے۔ اس

اصول کی تطبیق کی طرف پہلے قدم کی حیثیت سے برطانوی حکومت نے اسکاٹ لینڈ میں قیمت زمین کی تحقیقات کے متعلق ایک تدبیر سوچ لی ہے۔

خاندان

اخلاقی حیثیت سے خاندان کا ایک مقصد ہے یعنی اس کے تمام ارکان
کا نفع۔ لیکن اس ایک مقصد کے تین پہلو ہوتے ہیں (۱) مرد اور عورت
میں جو وابستگی پائی جاتی ہے اس کی بنیاد کبھی دوستی پر ہوتی ہے اور کبھی نفسانی
خواہش پر۔ مگر ان دونوں میں سے کوئی بنیاد بھی ہو یہ وابستگی شادی کی بدولت
ایک ایسے اتحاد کی شکل اختیار کر لیتی ہے جو وابستہ، قریبی، مستقل، ذمہ دار
اور فریقین کے نفع کے لحاظ سے ایک مشترک مقصد کا حامی ہوتا ہے۔
فریقین فرداً فرداً جو نفع حاصل کر سکتے ہیں اس کی بہ نسبت یہ مشترک نفع بلند تر،
وسیع تر اور مکمل تر ہوتا ہے، یہ اس نفع کا صدقہ ہے کہ نفسانی خواہش
یا محض خود غرضی کی سطح سے بلند ہو کے اخلاق کے مرتبہ تک پہنچ جاتی
ہے، یوں اول تو ایک مخصوص یگانگی پیدا ہوتی ہے اور دوسرے مشترک
ہمدردی و تعامل کے مخصوص مطالبات پیدا ہوتے ہیں۔ انہی دونوں کے
بدولت زن و شو کے اتحاد میں دوستی کی نسبت عمق اور وسعت زیادہ

ہوتی ہے (۲) نسل کی خبر گیری اور تربیت کا اجتماعی ذریعہ خاندان ہے (۳) اس کا خود والدین کی سیرت پر اثر پڑتا ہے۔ اولاد کی وجہ سے شفقت، ہمدردی، ایثار، ذمہ داری سرگرمی اور ایک مقصد پر ثابت قدمی، یہ اوصاف پیدا ہوتے ہیں۔ خاندان کے نشو ونما اور اسکی نفسیاتی بنیاد کے درج ذیل ایک مختصر خاکہ سے اسکے موجودہ مسائل پر غور و خوض کا راستہ ہموار ہو جائے گا۔

۱۔ جدید خاندان کے گزشتہ تاریخی حالات

صنفی تقسیم کی طرف عالم حیاتیات کو اسلئے توجہ ہوتی ہے کہ اسکی بدولت تغیر پذیری اور بوال ترقی و تطابق کا زیادہ امکان پیدا ہوتا ہے اور عالم اجتماعیات کو اسلئے کہ اسکے سبب سے عمل میں تنوع اور اس طرح جماعت کی ترقی میں ایسا اضافہ ہوتا ہے جو اسکے بغیر ممکن نہیں۔ لیکن اخلاقی نقطۂ نظر سے ان فوائد کے حصول اور سیرت پر ان کے مذکورۂ بالا اثر کا دارو مدار ان شرائط پر ہوتا ہے جن کے ماتحت ازدواجی اتحاد کا قیام و بقاء ہوتا ہے۔ مغربی تمدن میں شرکائے اتحاد کی تعداد، تشکیل اتحاد کے طریقے، اتحاد کی مدت بقا، زن و شو اور والدین و اولاد کے باہمی تعلقات کا میلان) رو بہ ترقی رہا، گو اس تحریک میں بے قاعدگی رہی اور اسکا سلسلہ توقف اور بازگشت کی وجہ سے منقطع ہوتا رہا۔

مادری خاندان شروع شروع میں یقیناً دنیا کے بہت سے حصوں میں خاندان کا اس وقت قیام ہوتا تھا جب مرد اپنے ماں باپ کو چھوڑ کے، بیوی کے ساتھ رہنے کیلئے چلا آتا تھا، یعنی عورت تو اپنے ہی جگہ میں رہتی تھی اور مرد اپنے

جرگہ کے بدلے بیوی کے جرگہ میں آکے رہنے لگتا تھا، یوں عورت اپنے ہی رشتہ داروں کی حفاظت اور انہی کے قابو میں رہتی تھی، بچے بھی اسی کے جرگہ میں شامل سمجھے جاتے تھے لیکن، جیسا کہ حال کے علمائے نسلیات کو اس خیال سے اتفاق ہے، اسکے یہ معنی نہیں کہ مذکورۂ بالا خاندان مادر سری ہوتا تھا۔ تحلیل کے بعد آخر میں یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اختیار عورت کے بجائے باپ یا بھائی کے ہاتھ میں ہوتا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب جسمانی طاقت کو بڑا دخل تھا۔ اسلئے عورت کے نقطۂ نظر سے خاندان کی یہ وضع یقیناً اس وضع سے بہتر ہے جس کا ذکر اسکے بعد آتا ہے۔

پدری خاندان جب عورت اپنے زمرہ کو چھوڑ کے شوہر کے یہاں رہنے کے لئے آتی ہے تو اسکے یہ معنی ہوتے ہیں کہ ممکن ہے وہ اپنے مرتبہ اور پشت پناہی سے محروم ہو جائے۔ لیکن شوہر کے یہاں آجانے سے اس اثر کو فائدہ پہنچتا ہے جسکی بدولت بیوی کی وفاداری، باپ کا بچوں پر اختیار اور ان سے دلچسپی، اور خاندان کو دوام حاصل ہوتا ہے۔ مغربی اقوام میں شوہر اور باپ کی حیثیت سے مرد کو انتہائی اختیارات پدر سری کے زمانہ میں روما میں حاصل ہوئے۔ پدر سری کی رو سے مرد موت و زیست کا مالک ہوتا تھا۔ جب اس نظام کی بہترین حالت تھی اس وقت اسکی بدولت مالکانہ و فرمانروایانہ وقار و اقتدار کو ترقی ہوئی۔ ننگ و ناموس کے اس احساس کو نشو و نما ہوا جو اپنی بیوی اور بچوں کی اسلئے سراپا چشم بن کے نگرانی کرتا ہے کہ ایسا نہ ہو عزت پر حرف آجائے، محافظ وزیر حفاظت کے علی الترتیب ان خیالوں کی پرورش ہوئی جن کی وجہ سے ہر ایک کی دوسرے کے لئے کشش میں اضافہ ہوتا ہے۔ جب اس نظام کی بدترین حالت ہوگئی تو اسکی وجہ سے ایک طرف چیرہ دستی بہیمیت اور دوسری طرف ذلت آمیز انقیاد کی

کمزوری یا لاعلاج نا انصافی کی مصیبت پیدا ہوئی۔ پدری حقوق کے نشو ونما کے ساتھ ساتھ بیوی ملنے کے طریقہ میں بھی تغیرات ہوئے جیسے انسان بیوی کو اپنے یہاں لائیگا تو پکڑ کے، خرید کے یا خدمت کر کے لا سکے گا۔ ان میں سے ہر صورت میں عورت بیوی تو ہوگی لیکن ایک حد تک جائداد بھی ہوگی۔ مگر اس سے ذلت کے احساس کا پیدا ہونا ضروری نہیں۔ کافر قوم کی عورتیں اس نظام کو بہت ہی حقیر سمجھتی ہیں جس کی رو سے عورتوں کی خریداری نہیں ہوسکتی۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ اس نظریہ کو پسند کریگا جو شادی کو تجارت کی نظر سے دیکھتا ہے، اس میں عورت کی منظوری بعض وقت تو ضروری ہوگی لیکن ہمیشہ نہیں ۔

پدری حقوق کے اثرات

پدر سری خاندان سے غالباً اس نظریہ کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے کہ شادی کے معاملہ میں عورت سے زیادہ مرد کو آزادی حاصل ہونا چاہئے۔ تمدن کی بالکل ابتدائی شکلوں میں ہمارے نقطۂ نظر سے اکثر ازدواجی تعلقات بہت ہی کمزور ہوتے ہیں۔ اگرچہ انکی تلافی، جیسا کہ باب ۲ میں بیان کیا جاچکا ہے، ان سخت قواعد سے ہوجاتی ہے جو اس طرح کی قیدیں شادی کرنے والوں یا ازدواجی تعلقات رکھنے والوں کیلئے وضع کرتی ہیں۔ تمدن کی فی الجملہ ترقی اور پدری حقوق کے نشوونما کے ساتھ یہ بھی نظر آتا ہے کہ سرداروں اور ذی استطاعتوں کو تعداد ازدواج کی اجازت ہوتی ہے، گو متوسط درجہ کے لوگ اب بھی ایک ہی بیوی رکھ سکتے ہیں۔ جن خاندانوں میں باپ اور بچوں کی اہمیت سب سے زیادہ ہوتی ہے، انکی یہ خصوصیت ہے کہ اگر ماماؤں کی اولاد بیوی ہی کی سمجھی جاتی ہے تو بیویاں اپنی ماماؤں کے یہاں اولاد کے ہونے سے خوش ہوتی ہیں، یوں شوہر کو زیادہ آزادی حاصل ہوتی ہے کیونکہ افلاس کے علاوہ

اور صورتوں میں شوہروں کے تعدد کا رواج متمدن قوموں میں شاذ و نادر ہوتا ہے۔ شوہروں کی زیادہ آزادی طلاق کے معاملہ میں بھی نظر آتی ہے۔ بہت سی وحشی قوموں میں اگر طرفین راضی ہوں تو طلاق آسانی سے مل سکتی ہے لیکن جن خاندانوں میں پدری حقوق رائج ہیں، ان کے یہاں طلاق کے معاملہ میں مرد کو زیادہ سہولت ہوتی ہے۔ قدیم یہودیوں کے یہاں مرد تو جس بات پر چاہتا تھا بیوی کو طلاق دے سکتا تھا لیکن عورت کو اس طرح کے حق حاصل ہونے کا کہیں ذکر نہیں۔ ان کے واضع شریعت کو اس کا خیال تک نہیں آیا۔ قانون حمورابی کی رو سے مرد اپنی بیوی اور بچوں کے لئے مناسب گزارہ کا انتظام کرکے اپنی بیوی کو الگ کرسکتا تھا، یا اگر بیوی لاولد ہوتی تھی تو زن بہا واپس کرکے اسے علیحدہ کرسکتا تھا۔ البتہ اگر وہ حماقت یا فضول خرچی کرتی تھی تو مرد کو اختیار تھا کہ چاہے بے کچھ دئے طلاق دیدے یا اسے لونڈی بنا کے رکھے۔" اگر عورت کفایت شعار اور نیک ہوتی تھی اور مرد چلا جاتا تھا اور اسکی بے وقعتی کرتا تھا" تو عورت کو طلاق لینے کا اختیار حاصل ہوتا تھا لیکن اگر وہ اپنا دعویٰ ثابت نہ کرسکتی اور یہ معلوم ہوجاتا کہ وہ خالی ماری ماری پھرا کرتی ہے تو "اسے پانی میں پھینک دیا جاتا تھا"۔ چین و ہندوستان میں پدری خاندان کا رواج تھا اور برہمنوں نے تو اتنا اور اضافہ کیا تھا کہ بیوہ دوبارہ شادی نہیں کرسکتی۔ شوہروں کو طلاق کے بارے میں زیادہ آزادی تو حاصل ہی تھی ان کے لئے ازدواجی وفاداری کا معیار بھی مختلف تھا۔ اکثر تو انہیں بے وفائی پر کوئی سزا نہیں ملتی تھی اور اگر کبھی ملتی بھی تو وہ بہت ہی خفیف ہوتی تھی اسکے مقابلہ میں عورتوں کے لئے اکثر بے وفائی کی سزا موت تجویز کی جاتی تھی۔

رومی خاندان

مغربی تمدن میں تین طاقتوں نے ملکے جدید خاندان کو پیدا کیا ہے۔ ایک رومی قانون، دوسرے یونانی

رواج، تیسرے عیسائی مذہب، رومیوں کا ابتدائی قانون شوہر اور باپ کی حیثیت سے مرد کے انتہائی اختیارات تسلیم کرتا تھا۔ بیوی اور بچے مرد کے ہاتھ میں تھے۔ تمام عورتوں کو مردوں کی اتالیقی میں رہنا لازمی تھا۔ شادی کی تین ابتدائی شکلوں کے لحاظ سے عورت بالکل باپ کے قبضہ سے نکل کے شوہر کے قبضہ میں آجاتی تھی۔ لیکن بیوی ایک ہی ہوسکتی تھی اور طلاق گاہے ماہے دیجاتی تھی، جمہوریت کے آخری زمانے میں ایک نئے قسم کی شادی کا رواج ہوا، اس طرح کی شادی میں عورت اپنے باپ ہی کے "ہاتھ" میں رہتی تھی اور طلاق زیادہ آسانی سے ہوسکتی تھی۔ ہجوگویوں نے تو اس طریقہ پر اخلاقی تنزل کے سخت الزام لگائے ہیں لیکن ہابہاؤس کے نزدیک یہ معلوم ہوتا ہے کہ رومی عورت اب بھی اپنے شوہر کی اسی طرح رفیق، دوست اور مشیر تھی جس طرح وہ اس سخت زمانہ میں ہوا کرتی تھی جب شادی کے بعد قانون کی رو سے وہ بالکل اپنے شوہر کے قبضہ میں آجاتی تھی۔

جرمانی خاندان

جرمانی قومیں شوہر کے تقریباً غیر محدود اختیارات تسلیم کرتی تھیں۔ معلوم ہوتا ہے آزادی کا جو جذبہ ٹیسیٹس کو ان لوگوں میں پھیلا ہوا نظر آیا تھا اس کا یہ مقتضی نہ ہوا کہ عورت کو آزادی کی زیادہ مقدار حاصل ہوتی۔ واقعہ یہ ہے کہ اور قوموں کی طرح ان لوگوں نے بھی اصول آزادی اور اصول اقتدار کی یوں تقسیم کی تھی کہ آزادی کو مردوں کے لئے اور اقتدار کو عورتوں کے لئے مخصوص کردیا تھا۔ انکی حالت کا خلاصہ ہابہاؤس نے یہ نکالا ہے کہ "شوہر کے اختیارات بہت زیادہ نشو ونما پاچکے تھے، اسے اختیار تھا کہ گھر سے کمسن بچوں کو نکالدے، بیوی کو زدوکوب کرے، بلکہ اسے فروخت کرڈالے۔ لیکن اسکے قتل کا اختیار نہ تھا، البتہ اگر وہ بے وفائی کرتی تھی تو اسکے رشتہ داروں کی منظوری سے شوہر خود ہی فیصلہ کرتا تھا اور خود ہی اپنے ہاتھ سے سزائے موت نافذ کرتا

تھا۔ بیوی اسکے رشتہ داروں سے مول لی جاتی تھی اور یونہی وہ اپنے گھرانے سے باہر جاتی تھی، مگر اس میں عورت کی مرضی دریافت نہیں کیجاتی تھی۔ ابتدائی زمانہ میں تو وہ وارث ہی نہیں ہوسکتی تھی، بعد کو اسے یہ حق حاصل ہوا تھا مگر اس شرط سے کہ ذکور ورثا موجود نہ ہوں، وہ ہمیشہ کسی نہ کسی کی سرپرستی میں رہتی تھی اور مختصر یہ کہ اسے وہ تین اطاعتیں بجالانا پڑتیں جو چینی قاعدہ کی رو سے لازمی ہیں۔ جاگیردارانہ اختیارات کا نشوونما ہوا تو ان اطاعتوں پر بادشاہ وقت یا بالادست جاگیردار کی اطاعت کا اضافہ ہوا۔ ابتدائی قانون یہ صفائی کے ساتھ تسلیم کرتا تھا کہ عورت کی ولایت اسکے لئے ذریعۂ مدافعت سے زیادہ ولی کے لئے ذریعۂ آمدنی ہے اسی لئے بازار میں اسکی قیمت تھی اور وہ قرون متوسطہ تک ایک قابل فروخت شئے رہی۔ جرمنوں کے یہاں بیوی کی عزت تو ہوئی لیکن اہل روم کی بیویوں کی طرح اسے گھر کے مختار کل ہونے کا یقین نہ تھا۔ یہ صحیح ہے کہ جرمن قبائل میں تعدد ازدواج کا رواج شروع میں بہت کم تھا مگر جیسا کہ ہم کو معلوم ہوچکا ہے یہ حالت عموماً اس وقت ہوا کرتی ہے جب عورتوں اور مردوں کی تعداد یکساں ہوتی ہے۔ تاہم ان کے یہاں تعدد ازدواج جائز اور اس پر جرمن سرداروں کا عملدرآمد تھا۔"

مذہب کا اثر

شادی اور خانگی زندگی پر مذہب کا اثر دو متعارض طریقوں سے پڑا۔ حضرت مریم اور اولیاء کا (جن میں عورتیں بھی شامل تھیں۔ م) انتہائی احترام کیا جاتا تھا اور ان سے لوگوں کو والہانہ شیفتگی تھی۔ ان دونوں باتوں نے عورت کے تصور میں بلندی و شائستگی پیدا کرنے کی طرف مائل کیا۔ اسکے علاوہ شادی کو ایک مقدس رسم، ایک پاک راز اور حضرت عیسیٰ اور کلیسا کے باہمی تعلق کی شبیہ قرار دیا گیا۔ پادریوں کی برکت دہی نے تو شروع ہی سے شادی میں مذہبی تقدس کی شان پیدا کردی تھی لیکن رفتہ رفتہ مذہبی رسوم کا ایک سلسلہ پیدا ہوگیا

جس سے شادی کی اہمیت میں اضافہ ہوا اور آخر میں شادی دنیاوی کے بجائے مذہبی کام بن گئی، یوں اس پورے نظام میں اور بھی سنجیدگی و معنویت پیدا ہو گئی۔ ایک طرف تو یہ ہوا دوسری طرف راہبانہ اثر کے سیلاب نے بھی اسی طرح کی روش اختیار کی اور جس قدر آگے بڑھتا گیا اسی قدر اپنے عزم و عمل کو بڑھاتا گیا۔ اگرچہ شادی سے منع کرنے والوں کو شروع ہی سے برا کہا جاتا رہا لیکن یہ امر تقریباً ہمیشہ تسلیم کیا گیا کہ تجرد کی زندگی کا مرتبہ بلند ہے۔ یہ تو تسلیم کیا جاتا تھا کہ شادی ایک مقدس کام ہے لیکن اسکے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا جاتا تھا کہ اسکی وجہ سے انسان دوسرے مقدس کاموں کے لئے موزوں نہیں رہتا۔ اصلی گناہ کا سبب عورت قرار پائی تھی" اسلئے شادی کے معنی انسانی کمزوری کی رعایت تھے۔ "تمام مردوں اور عورتوں کے لئے تو شادی کرنا ضروری تھا ورنہ وہ ایسی حرکتیں کرتے جو اس سے بھی بری ہوتیں، اسلئے شادی کا آسان ہونا ضروری تھا لیکن پاک نفس لوگ اس سے اس طرح الگ رہتے تھے جیسے کوئی گندگی سے الگ رہتا ہے۔ اس سلسلہ میں جو قوانین وضع ہوئے ان کو پڑھ کے انسان خوش نہیں ہو سکتا"۔ تاہم یہاں اتنا ضرور بیان کر دینا چاہئے کہ تجرد نے اگرچہ انتخاب کے طریقہ عمل سے کام لیکے زیادہ اچھے، زیادہ حوصلہ مند مردوں اور عورتوں کو الگ رکھ کر اپنے بعد اولاد کے چھوڑنے سے باز رکھا لیکن عورت کو ایک اہم فائدہ پہنچایا۔ خانقاہ میں عورتوں کو صرف پناہ نہیں ملی بلکہ کام کرنے کا میدان بھی ملا۔ "خانقاہ میں رہنے والیوں کو کام کا جتنا وسیع میدان ملا اس سے زیادہ یورپ کی جدید تاریخ میں تو کبھی نہیں ملا"۔

بہرکیف ازدواجی تعلقات کی انصاف پسندی اور خاندان کے متعلق بہتر نظریہ میں دو اہم اضافوں کی نیک نامی مذہب کو ملنا چاہئے۔ اول تو مذہب نے شادی کے جواز کیلئے صرف طرفین کی منظوری کو ضروری قرار دیا۔ "اس سلسلہ میں مذہب کو قدیم روایات اور والدین کے

حقوق ہی سے نہیں بلکہ جاگیردار امراء کے اختیارات سے بھی جنگ کرنا پڑی۔ راستبازی کا مقتضٰی یہ ہے کہ یہ بات تسلیم کیجائے کہ زندگی کے ایک اہم واقعہ کے متعلق غلام و آزاد طبقوں کی عورتوں کو آزادی مذہب کی بدولت نصیب ہوئی۔ ثانیاً مذہب نے نکاح کو ناقابل فسخ تسلیم کرنے کے ساتھ اسکی حرمت شکنی کو بیوی اور شوہر کیلئے یکساں نازیبا قرار دیا۔ قدیم تر نظریوں نے بے وفائی کو اس حیثیت سے دیکھا تھا کہ اس سے شوہر کی جائداد کو نقصان پہنچتا ہے یا اولاد کا نسب مشکوک ہوتا ہے چنانچہ اسکی یادگار ڈاکٹر جانسن کے "بے انتہا" فرق والے حکم میں موجود ہے۔ یہ معلوم ہی نہیں ہوتا کہ جائداد یا اولاد کے علاوہ بیوی بلکہ میاں کے جذبات کا بھی کوئی لحاظ کیا جاتا تھا۔

اگرچہ مذہب نے جرمانی اور رومی روایات میں تعدیل پیدا کی لیکن ان کا استیصال نہ کرسکا۔ کیونکہ وہ زندگی میں خاندان کے صحیح مرتبہ کے متعلق متذبذب تھا۔ احتجاجیت نے روما کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تو شادی کے متعلق دونوں نظریوں کی بھی مخالفت کی۔ ایک طرف تو یہ قرار دیا کہ شادی مقدس رسم نہیں بلکہ معاشرتی معاہدہ ہے اسلئے یہ فسخ ہوسکتا ہے، دوسری طرف شادی کو سب سے زیادہ پسندیدہ حالت قرار دیا اور اس بنا پر پادریوں کے تجرد کا خاتمہ کردیا، تاہم عورتوں کی ماتحتی، ابھی تھوڑے دن قبل تک قانونی نظریہ کی حیثیت سے موجودہ رہی۔ بلیک اسٹون کے زمانہ میں انگلستان کا یہ نظریہ تھا کہ "عورت کی ذاتی ہستی یا قانونی وجود شادی کے بعد برطرف ہو جاتا ہے یا کم ازکم شوہر میں مدغم و مستحکم ہوجاتا ہے، جسکے سایہ، حفاظت اور حمایت میں وہ ہر کام انجام دیتی ہے۔" قدیم قانون کی رو سے شوہر اپنی بیوی کی معتدل اصلاح، بھی کرسکتا تھا۔ لیکن چارلس دوم ہی کے عہد میں لوگوں کو اس اختیار میں شک پیدا ہو چلا تھا" پھر بھی ۱۸۸۲ء تک عورت اپنی جائداد پر خود قبضہ نہیں کرسکتی تھی۔ رہا سہا ___ے

متحدہ میں عام قانون کی قدیم نا انصافیوں کا بتدریج علاج ہوگیا ہے حتیٰ کہ جائداد اور اولاد کے متعلق معتدبہ مساوات حاصل ہوگئی ہے۔

۲۔ خاندان کی نفسیاتی بنیاد

علم النفس کے نقطۂ نظر سے خاندان پر دو عنوانوں کے تحت غور کرنے میں سہولت ہوگی (۱) میاں بیوی اور (۲) ماں، باپ، بچہ، بھائی، بہن۔

(۱) جس پیچیدہ حسیہ کا نام محبت ہے اور جو مکمل ترین خاندانی زندگی میں نظر آتا ہے وہ (۱) احساس و جذبہ بھی ہے اور (۲) قصد و ارادہ بھی، اسکی ان دونوں حیثیتوں کے لحاظ سے (۳) والدیت اور (۴) اجتماعی و مذہبی اثرات سے تعدیل و تقویت ہوتی ہے۔

ا۔ جذباتی و جبلی بنیاد

محبت کے احساس یا جذبہ کی حیثیت سے دو سرچشمے ہیں۔ بعض اوقات شروع ہی میں ایک ایسی داغی ہمدردی موجود ہوتی ہے جسکی بنیاد دلچسپی یا مذاق کے اتحاد پر ہوتی ہے، اگر حالات مناسب ہوتے ہیں خصوصاً اگر اولاد ہوجاتی ہے یا مشترک کام انجام دینا پڑتا ہے تو اس ہمدردی کا نشو و نما ہوتا ہے، مگر ظاہر ہے کہ صرف اتنا کافی نہیں ہوتا۔ دوستی اور شئے ہے اور محبت اور شئے۔ ایسے موقع پر جس قدر گہرے تعلقات کی ضرورت ہوتی ہے اسکے لئے صرف وہ سطحی کشش کافی نہیں ہوتی جو ایک نفس کو دوسرے نفس سے ہوتی ہے اور جو آسانی سے بیان کیجاسکتی ہے، بلکہ اسکے لئے پوری شخصیت کی وہ گہری ہم رنگی مطلوب ہوتی ہے جس کا صحیح اصول کی شکل میں بیان کرنا تو ممکن نہیں لیکن اس کا ظہور جبلی ردعمل کے ان رویوں میں

ہوتا رہتا ہے جو نازک تر اور جذبیلے ہوتے ہیں۔ اس جبلی کشش کی مدمقابل وہ کشش ہے جس میں غور و فکر کا پہلو زیادہ ہوتا ہے۔ جبلی کشش اکثر ان باہم متخالف یا مقابل امور میں سے ایک کے مرادف قرار دیجاتی ہے جو میلانات اور جسمانی خصوصیات کہلاتے ہیں۔ لیکن یہ کوئی ایسی شئے نہیں جو ذی شعور موثر کی حیثیت سے احساس میں شامل ہو۔ علم کی موجودہ حالت کے لحاظ سے جو تشریح اس وقت کیجاسکتی ہے وہ علم حیات کے نقطۂ نظر سے ہوگی۔ علم حیات کی رو سے فطرت کی ایک بہت ہی کامیاب کوشش یہ ہے کہ اس نے بعض انواع میں ایک عمدہ تغیر پیدا کر کے دو ایسی صنفوں کو نشو و نما دیا ہے جنکی سیرت میں خفیف سا فرق ہے اور جن کا اجتماع تسلسل حیات کے لئے ضروری ہے۔ ہر نئے فرد میں والدین کے اوصاف کی یکجائی سے تنوع کی گنجائش بہت بڑھ جاتی ہے اور تنوع ہی ترقی کا ذریعہ ہے، اسی تنوع کے حاصل کرنے کے لئے باغبان قلم لگاتا ہے، جانوروں اور درختوں میں جو غیر معمولی ترقی اور تسلسل معرض وجود میں آتا ہے وہ کم از کم ایک حد تک صنف کی بدولت حاصل ہوتا ہے۔ اس طویل طریقۂ عمل کے باعث بعض ایسے اصول انتخاب کو نشو و نما ہوا ہے جو جبلی بن گئے ہیں۔ خواہ یہ اصول بحد امکان بہترین ہوں یا نہ ہوں، لیکن وہ ایسی تطبیق کے قائم مقام ہیں جس کی وجہ سے موجودہ ترقی اور موجودہ تطابق وجود میں آئے ہیں۔ لہٰذا ان اصول کا ترک کرنا غیر ممکن نہیں تو بعید از دانشمندی ضرور ہوگا۔ علم حیات کے نقطۂ نظر سے وہ شادیاں یقیناً بحث طلب ہونگی جو سہولت (مالی نفع۔ م) کے خیال سے کی جائینگی۔

لیکن خانگی زندگی کے خوشی کے ساتھ بسر ہونے کے لئے جبلی بنیاد بذات خود کافی نہیں۔ اگر انسان کی زندگی بالکل جبلی ہوتی تو ممکن تھا کہ وہ قیام خاندان میں جبلت پر اعتماد کرتا، لیکن چونکہ اسکی زندگی جبلی کے ساتھ ذہنی اور اجتماعی بھی ہے اسلئے ذہنی اور اجتماعی موثرات

کی موجودگی ضروری ہے۔ جبلت بنیادِ انتخاب ان حالات کی بدولت قرار پائی تھی جن کے پیشِ نظر صرف کم و بیش محدود مدت تک وابستگی اور بچوں کی خبر گیری تھی۔ جدید جماعت یہ چاہتی ہے کہ زن و شو مدت العمر کی رفاقت اور اولاد کی ایسی خبر گیری کو پیشِ نظر رکھیں جس کے دائرہ میں باپ کی طرف سے گوناگوں فوائد کا انتظام اور ماں کی طرف سے پختہ سالی تک دوستی اور ذہنی و اخلاقی رہنمائی شامل ہو۔ ان اضافہ شدہ مطالبات کے حصول کیلئے صرف جبلت پر اعتماد کرنا اپنے یہاں ناکامی کو مدعو کرنا ہوگا۔ اگر زیادہ شدید اور کم قابل وثوق کشش پر کامل دوستی اور مصالح کے پورے دائرہ میں ایک دوسرے کی تکمیل کا اضافہ کرنا ہے تو اسکے لئے جبلت کو عقل کی رہنمائی قبول کرنا پڑیگی۔

۲۔ مشترک ارادہ

احساس یا جذبہ کی بنیاد خواہ جبلت ہو یا ذہنی ہمدردی، لیکن تنہا یہ مرد و عورت کی باہم زندگی کی اخلاقی بنیاد کے لئے کافی نہیں ہوسکتا۔ مصنف پر ارادہ سے معریٰ احساس کی اخلاقی حیثیت سے ہیچ میرزی کے متعلق جو کچھ کہا جاچکا ہے وہ پیشِ نظر صورت پر صادق آیگا۔ محبت جس تنہا مفہوم کے لحاظ سے خاندان کی اخلاقی بنیاد بن سکتی ہے وہ اس مفہوم سے مختلف ہے جو علم النفس میں مراد لیا جاتا ہے اور جسکی رو سے محبت کا مصداق شعور کی خوشگوار یا ناگوار حالت ہوتی ہے، جو محبت بنیاد خاندان بن سکتی ہے وہ طرفین میں سے ہر ایک کے اس پختہ ارادہ کا نام ہے جو دوسرے کا نفع بلکہ ایسا مشترک نفع حاصل کرنا چاہتا ہے جو صرف مشترک زندگی اور اسکے نتیجہ یعنی ایثار نفس کے بدولت حاصل ہوسکتا ہے۔ یہ وہی کانٹ کا نیک ارادہ ہے' جو خاص طور پر مشترک نفع کے حصول کے درپے ہوتا ہے' اسکے یہ معنی ہیں کہ ایک مختصر "عالم غایات" بنایا جاتا ہے جس میں ایک دوسرے کو اپنی غایت تو ہمیشہ قرار دیتا ہے لیکن کبھی اپنا "ذریعہ" قرار نہیں دیتا، جس میں ہر ایک "بادشاہ" بھی ہوتا ہے اور رعیت بھی جسمیں

اس مشترک ارادہ کی وجہ سے جو اس طرح پیدا ہوتا ہے ہر ایک کی شخصیت
میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے اور ان میں اخلاقی وقعت و اخلاقی قدر و قیمت
بھی پیدا ہو جاتی ہے، ان تمام مقاصد کی طرح جن پر اخلاقی نفع مترتب
ہوتا ہے یہاں بھی ایک ایسا مشترک نفع موجود ہوتا ہے جو واقعی
نتیجہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ علم حیات کی رو سے مرد میں تغیر
پذیری اور تحریک کی زیادہ صلاحیت ہے۔ اسمیں قوت اور ابتدا سازی
کا مادہ زیادہ پایا جاتا ہے، اقتصادی اور صنعتی زندگی سے یہ میلانات
زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں لیکن اگر وہ تنہا رہا تو عجب نہیں اسمیں سختی
و درشتی پیدا ہو جائے یا وہ احساس مفقود ہو جائے جس کے پردہ میں
زندگی کا نکہت و نفع نظر آتا ہے۔ اسکے مقابلہ میں عورت کچھ اپنی
جبلت اور شاید کچھ اپنے مشاغل کی بنا پر زیادہ تر ایسے کاموں میں مصروف
رہتی ہے جن پر انسان کی صحت، آرام اور اخلاق کا دار مدار ہے
اگر مرد نے اس کے تتمہ کا کام نہ دیا تو ممکن ہے اسکی سیرت کا دائرہ
محدود ہو جائے۔ جیسا کہ ارسطو نے بیان کیا ہے، احساس و جذبہ کا
فائدہ باہمی امداد و توسیع کے لحاظ سے بھی اور علی العموم بھی یہ ہے
کہ اس سے ارادہ کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس سے اس شئے میں گرمجوشی و
زندگی پیدا ہوتی ہے جو اسکے بغیر بہر حال جزئی رہتی اور عجب نہیں غیر
مخلصانہ ہو جاتی۔ قدیم علم النفس میں "دل" سے مراد سیرت اور
جذبہ دونوں ہوتے تھے اور واقعی اس خیال کی تہ میں ایک گہری
صداقت موجود تھی۔

والدینیت کا اثر

فطرت ایک وقت میں ایک ہی قدم اٹھاتی ہے
اگر خانگی زندگی کے تمام ممکن الوقوع نتائج سے
متعلق شروع ہی میں متعین طور پر پیش بینی، قیمت سنجی، اور
انتخاب سے کام لیا جائے تو بہت سے لوگ اس سے کانوں
پر ہاتھ رکھنے لگیں، لیکن بات یہ ہے کہ تجربہ کے بغیر اس صلاحیت کا

نشو و نما نہیں ہوتا جس سے نئے منافع کی قیمت قائم کی جاسکتی ہے۔" روح کا ہر وعدہ بیشمار صورتوں میں پورا ہوتا ہے۔ اسکی ہر مسرت کی تکمیل ایک نئی ضرورت کی شکل میں ہوتی ہے۔" والدینی محبت کا وجود اسوقت ہوتا ہے جب بچے پیدا ہوکر اسے بیدار کرتے ہیں۔ ورنہ شروع میں زن وشو کی باہم محبت کافی ہوتی ہے لیکن جب پہلا اور نسبتاً جبلی و جذباتی موثر کمزور ہونا شروع ہوتا ہے تو اس وقت ہمدردی وارادہ کے عمیق تر اتحاد کی تکمیل و دوام کے لئے اتحاد مصالح کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس قسم کا اتحاد مصالح اکثر کسی مشغلہ یا پیشہ میں شرکت کرنیکی وجہ سے پیدا ہوتا ہے' لیکن موجودہ صنعتی تنظیم میں اس کا علی العموم حصول ممکن نہیں' اتحاد مصالح کی سب سے عام اور کارگر شئے اولاد ہے۔ جیسا کہ جان فسکے نے بیان کیا' نوع انسان میں عہد طفولیت کی طوالت سے والدین کی نگہبانی کا اخلاقی حیثیت سے بڑا اثر پڑا ہے۔ موجودہ تمدن کا صرف اسی قدر مطالبہ نہیں کہ والدین کو آٹھ یا دس برس تک اولاد کی جسمانی امداد کرنا چاہئے بلکہ اس طویل مدت میں ایک دور کا اور اضافہ ہوا ہے' اب والدین کا یہ فرض ہے کہ جب تک اولاد کتب وتعلیم کی منزل سے گزر کے کاروبار اور خانہ داری کی حد تک نہ پہنچ جائے اس وقت تک اُن کو موالات سے کام لینا پڑتا ہے' دوسرے عام مصالح پر اولاد کی فوقیت یہ ہے کہ والدین ایک دوسری شکل میں اسی طریقۂ عمل کا اعادہ کرتے رہتے ہیں جس کے لئے وہ اپنی انفرادی زندگی سے دست بردار ہو کے ایک دوسرے کی اعانت کے واسطے رشتۂ اتحاد میں منسلک ہوئے تھے۔ اگر والدین اپنی اولاد کو صرف مسرت یا فخر کا سرچشمہ نہ قرار دیں بلکہ یہ سمجھیں کہ انکی بھی ایک زندگی ہے جس کو انھیں بسر کرنا ہے' انکی بھی کچھ صلاحیتیں ہیں جنھیں نشو ونما دینا ہے' تو اس خیال سے خود والدین کی شخصیت

میں توسیع ہوگی۔ زن وشو کی محبت جو نیا رشتہ اولاد کی شکل میں پیدا کرتی ہے اس سے خود محبت میں ترقی ہوتی ہے۔

۴۔ اجتماعی و مذہبی موثرات

زن وشو، والدین و اولاد کے تعلقات اگرچہ بہت ہی شخصی ہوتے ہیں لیکن بایں ہمہ ان میں اجتماعی دلچسپی موجود ہوتی ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ تعلقات چونکہ اس قدر گہرے ہوتے ہیں اسلئے جماعت کو ان سے اور بھی گہری دلچسپی ہوتی ہے۔ اس کو اگر شخصی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو یوں کہنا چاہئے کہ افراد چونکہ ایک ایسی تدبیر اختیار کرتے ہیں جو بہت ہی شخصی ہے، اس لئے ان کو یہ تدبیر ایک اجتماعی نظم کے رکن کی حیثیت سے اختیار کرنا چاہئے، درحقیقت قیام خاندان کا فعل اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اجتماعی زندگی کی مکمل تر شرکت میں داخلہ ہوگیا ہے، وہ روابط پیدا ہوگئے ہیں جن کی بدولت افراد ایک نئے مفہوم انسانیت کے عضوی اجزاء بنتے ہیں۔ یہ اجتماعی و کائناتی مفہوم ان رسوم کے پردہ میں ایک موزوں طریقہ سے جلوہ گر ہوتا ہے جو مذہبی و معاشرتی اصول پر انجام دیجاتی ہیں۔

والدین و اولاد

خاندانی تعلقات کی دوسری قسموں یعنی ماں باپ اور بچوں یا بھائی بہن کے رشتوں کی بالتفصیل تحلیل کی ضرورت نہیں۔ مرد و عورت کی محبت کی طرح ماں باپ کو بچوں سے جو محبت ہوتی ہے اس کی بھی ایک جبلی بنیاد ہوتی ہے، جن انواع نے اپنی اولاد کی فکر کی تھی انھیں اس فکر سے تنازع للبقاء میں فائدہ پہنچا۔ کیونکہ فطرت نے انہی کو منتخب کیا اور اب بھی وہ ان نسلوں کو نظر انداز کرتی رہتی ہے جو اولاد سے زیادہ دولت، طاقت یا علم کی فکر کرتی ہیں۔ شفقت، ہمت، ذمہ داری، سرگرمی، صبر، انجام بینی، شخصی نیکی، ان اوصاف کا ظہور ہمیشہ عام بچوں کی وجہ سے نہیں بلکہ خود اپنی اولاد کے سبب سے ہوتا ہے، جبلی اردعمل میں نقطۂ نظر کے

لحاظ سے وسعت اور معنیٰ کے لحاظ سے عمق پیدا ہو جاتا ہے۔ اولاد کی
جسمانی بہبود کے انتظام اور اس کے دماغی قویٰ کے بڑھانے کے لیے
نقشۂ عمل مرتب کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو اس کی وجہ سے
ذہنی سرگرمی میں تحریک پیدا ہوتی ہے۔ بچّوں کے ساتھ سوال و جواب
سے والدین کو اپنی پوری دنیا پر ازسرِ نو غور کرنا پڑتا ہے۔ اس میں جب
محاکات و اثر آفرینی کا عمل بھی شامل ہو جاتا ہے تو ارکان خاندان
میں وہ داد و ستد شروع ہو جاتی ہے جس سے سیرت میں لچک،
سیالیت، رواداری اور ہمہ گیری پیدا ہوتی ہے۔ جن والدین میں غور و
فکر کا مادہ زیادہ ہوتا ہے ان کے حق میں ان معلمانہ اثرات کا نفع
اخلاقی تربیت کے سوال سے اور بڑھ جاتا ہے۔ کیونکہ نسل کی طرح
خاندان میں بھی چھوٹوں کے صحیح کردار کی رہنمائی و استخراج کی ضرورت
کا شمار ان اہم ذرائع میں ہے جن سے رواج و استناد اور غلط و صحیح
کی اہمیت خود بڑوں کے ذہن نشین ہوتی ہے۔ ایک نقطۂ نظر سے
تو بالکل قدرتی امر ہے کہ انسان بچپن کو ایک نامکمل حالت سمجھتا ہے
اس کی تکمیل کا انتظار کرتا ہے اور چونکہ اس سے بڑی امید ہوتی ہے لہٰذا
اس کی قیمت اٹھاتا ہے لیکن علم الحیات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بڑوں
کی بہ نسبت، جن کے قویٰ میں زیادہ نشو و نما اور جن کی سیرت کا رنگ
زیادہ پختہ ہو چکتا ہے، بچوں میں ترقی کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے،
جن لوگوں کو بچوں سے محبّت ہوتی ہے انھیں اس بات کا یقین
ہوتا ہے کہ اگر انسانیت کی کسی عمر کا وجود اپنے استحقاق کی بنا پر
ہوتا ہے، اگر کسی عمر پہ محنت کرنا کام آتا ہے تو وہ بچپن ہی ہے۔
جن چیزوں کی خاطر لوگ محنت و جانفشانی کرتے ہیں ان میں سے اگر
اکثر نہیں تو بہت سی ایسی ہوتی ہیں کہ ملنے پر کم ہی تشفی بخش ثابت
ہوتی ہیں کیونکہ اس وقت تک ان کی آرزو ختم ہو چکی ہوتی ہے۔ مگر
بچے وہ چیز ہیں جن کی محبّت سے ہمیشہ نئی توانائی اور شخصیت کی

نئی رسائیوں کا ظہور ہوتا رہتا ہے، دوسری طرف جب اقتدار میں شفقت، صبر و ہمدردی ہوتی ہے تو وہ بچوں میں ضبط نفس کے نشو و نما کا بہترین ذریعہ ثابت ہوتا ہے۔ جہاں کئی بچے ہوں گے وہاں ایک دوسرے کی برداشت، دیانتداری کے ساتھ آپس میں تقسیم اور باہمی افادہ و استفادہ کی ضرورت پیش آئیگی، یہی ضرورت وسیع تر جماعت کی رکنیت کے لئے تربیت کا بہترین امکانی ذریعہ ثابت ہوگی۔ سچ یہ ہے کہ اگر بہ حیثیت مجموعی اجتماعی تنظیم کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو خاندان کے دو کام معلوم ہوتے ہیں۔ اول تو یہ ایک مختصر زمرہ کی حیثیت سے محبت و سیرت کے ان اوصاف کو ظاہر ہونے کا موقع دیتا ہے جو وسیع تر زمرہ میں ظاہر نہیں ہو سکتے۔ دوسرے یہ وسیع تر زمرہ کے آئندہ ارکان کی سیرت و میلان طبع کے ان اوصاف کی ترتیب کرتا ہے جو شہریت کے لئے ضروری ہیں۔

۳۔ خانگی تعلقات میں کشیدگی کے عام اسباب

اختلاف مزاج

اگرچہ مرد و عورت میں بعض ایسے فطری اوصاف موجود ہوتے ہیں جن کی وجہ سے وہ خانگی زندگی کیلئے یکجا ہوتے ہیں اور اکثر بچوں کے وجود سے بڑی مدد ملتی ہے، لیکن ان میں بعض ایسی خصوصیات بھی یقیناً موجود ہوتی ہیں جن کے سبب سے کشیدگی پیدا ہوتی ہے اور کشیدگی کے ان اسباب کو موجودہ زمانہ کے اقتصادی، تعلیمی اور تہذیبی حالات سے بڑی تقویت ہوتی ہے۔ مرد و عورت میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں ممکن ہے وہ اس کشش کی تہ میں مضمر ہوں جو ایک کو دوسرے کی طرف ہوتی ہے، لیکن یہ امر یقینی ہے کہ ان اختلافات کی وجہ سے تصادم کے امکانات

پیدا ہوتے ہیں۔ ایک بنیادی فرق جس کا ذکر پہلے آچکا ہے یہ ہے کہ مرد میں تغیر پذیری اور عورت میں نوعی وفا زیادہ ہوتی ہے۔ شاعروں نے جس صنف کی متلون المزاجی کو مشہور کردیا ہے وہ کم از کم علم الحیات کی رو سے ان صفات کی مصداق نہیں تاہم اگر اس کا استعمال نفس اور میلان طبع کے لئے کیا گیا تو اس صورت میں اس سے صرف بہ حیثیت مجموعی استعداد و مزاج میں تغیر کی زیادتی نہیں (کیونکہ انتہائی ذہانت اور انتہائی حماقت میں مرد عورت سے زیادہ ہے) بلکہ بالا وسط تحرک کی زیادتی بھی مراد ہوگی۔

صنفی اختلافات اور مشاغل

صید افگنی اور ماہی گیری کے بالکل ابتدائی مشاغل سے لیکے جدید مشاغل کے وسیع دائرہ تک یہ حالت ہے کہ مرد کی تو ہر فطری تحریک کو محرک اور میدان عمل مل جاتا ہے، لیکن اسکے مقابلہ میں عورت کے قوائے عمل کو اپنے دائرہ میں نمایاں امتیاز کم ملتا ہے اور دوسروں کے اعمال کے ساتھ اختلاط کا موقع محدود ہوتا ہے۔ اسکے علاوہ ایک اور فرق بھی ہے جس کا تعلق صنعت سے ہے اور جس کی طرف ایلس اور تھامس نے توجہ دلائی ہے۔ ابتدائی انسان شکار کرتا اور لڑتا تھا، باقی ابتدائی صنعت کا بڑا حصہ، جو جدید دنیا کی صنعتی سرگرمی کی اصل بنیاد ہے، عورت کے ہاتھوں انجام پاتا تھا۔ صنعتی ترقی کی خصوصیت یہ رہی ہے کہ اس نے عورت کے کام کے مختلف پہلوؤں کو یکے بادیگرے الگ کرنا شروع کیا اور اسکی تنظیم و توسیع مرد کے ذریعہ سے کی۔ یوں مرد کے کام میں تو علمی و اختصاصی پہلو زیادہ ہوگیا اور عورت کے کام میں تفصیل، پیچیدگی اور طوالت بڑھ گئی۔ اسے خاندان میں انتظام خانہ داری، بچوں کی خبرگیری تمام ارکان خاندان کی صحت و آسایش کے حصول کے سلسلہ میں جو کام کرنا پڑتا ہے وہ یقیناً ایسا ہے کہ اسکے لئے تخصصی انطباق ناگزیر ہے، اسی لئے وہ نظام کی پابندی نہیں کرسکتی۔ اسی فرق کی بدولت

مرد کو اپنے کام کے لئے ایک عملی اور خارجی معیار کہیں زیادہ حاصل ہو گیا ہے لیکن عورت کو نہ معیار کا فائدہ حاصل ہے اور نہ کم از کم شخصی تعلقات کے دائرہ میں حاصل ہو سکتا ہے۔ کاروبار اپنی شرحوں کا اندازہ نفع کے تناسب یا فروخت کی مقدار سے کرتا ہے۔ (مختلف) پیشے اور تجارتیں اپنی اپنی کامیابیوں کی کسوٹی رکھتی ہیں۔ علم طبیعی کا ماہر کوئی انکشاف کرتا ہے، وکیل مقدمہ میں کامیاب ہوتا ہے، معمار پل بناتا ہے اسے معلوم ہوتا ہے کہ میں نے اچھا کام کیا ہے اور اس بنا پر وہ اپنی عزت کرتا ہے۔ دوسری طرف حرفت یا پیشہ کے معیار سے افراد کے کام کو بلند کرنے میں امداد ملتی ہے، یہ مسلسل محرک و موید ثابت ہوتا ہے۔ لیکن جو کام عورت خاندان میں انجام دیتی ہے اسکے لئے اس طرح کا محرک یا موید ہاتھ نہیں آسکتا۔ اگر وہ خاندان نرم گیر ہے تو کام کی سطح بلند نہ متقرر کیجائیگی مگر یہ لازمی ہے کہ کام ان لوگوں کے پسند آئے جن کا اس سے براہ راست تعلق ہے، اگر انھوں نے پسندیدگی کا اظہار نہ کیا تو عورت محسوس کریگی کہ ایک ایسے کام میں ناکام رہی جو کرنے کا تھا۔ یا اگر اسکے کام کی قدر نہ کی گئی تو یہ سمجھیگی یہ کرنے ہی کے قابل نہ تھا۔ کیونکہ کامیاب گھر کے ثبوت کے لئے کسی قاطع برہان کا پیش کرنا اس سے زیادہ ممکن نہیں جتنا کہ صناعی کے کسی عمدہ کارنامے کے لئے۔ اس کے دلائل کا بیان کرنا تو آسان ہے کہ تصویر یا گھر کو خوش آئند یا مسرت بخش ہونا چاہئے لیکن اگر کام بجائے خود قائل کرنے والا نہیں تو پھر کوئی ثبوت بھی اس امر کیلئے کار آمد نہ ہوگا کہ ایسے کام تشفی بخش ثابت ہو چکے ہیں۔

جس طریقے سے مرد و عورت کو دوسروں کے ساتھ سابقہ پڑتا ہے وہ زیر بحث صورت کا ایک اور عنصر ہے۔ مرد کے دوسروں کے ساتھ میل وجول کی نوعیت مجرد ہوتی ہے۔ اسے مرد، عورت یا بچے سے نہیں بلکہ اجیر، مستاجر، موکل یا خریدار سے کام پڑتا ہے۔ وہ نہ

ان کے تمام مختلف پہلوؤں سے دوچار ہوتا ہے اور نہ ان کے ان گہرے تعلقات میں شرکت کرتا ہے جن سے تطبیق میں انتہائی بار پڑتا ہے، علاوہ برایں ذاتی کوشش سے بے نیاز کرنے کے لئے کاروبار یا پیشے کے آداب و اطوار موجود ہوتے ہیں۔ انفرادی زندگی میں جو کام عادت انجام دیتی ہے وہی دوسروں کے ساتھ معاملہ میں پیشے کے آداب و اطوار انجام دیتے ہیں، یہ توجہ کی مسلسل نئی تطبیق کی جگہ لے لیتے ہیں۔ البتہ جب مرد کسی سنگین صورت حال میں اس امر پر مجبور ہوتا ہے کہ ان آداب کو بالائے طاق رکھکے 'انسانی ہستی' کی حیثیت سے سلوک کرے تو اس وقت وہ زیادہ بار محسوس کرتا ہے۔ عورت کے کام میں اگرچہ وسعت کم لیکن شدت زیادہ ہے، اسی وجہ سے وہ کم از کم بچوں کے ساتھ انکی پوری حالت کو پیش نظر رکھ کے برتاؤ کرنے پر مجبور ہوتی ہے، اور یہ 'پوری حالت' اچھے خاصے بار کا سبب ثابت ہوتی ہے، اب اگر وہ شوہر کی پوری حالت کو پیش نظر نہیں رکھتی تو بالکل اغلب ہے کہ اس کا (پیشہ یا کاروبار سے متعلق) وہی حصّہ نظر سے اوجھل ہوجائے جو سب سے زیادہ بیدار، زندہ اور دلچسپ تھا۔ وہ شخصی تعلقات جو متصل و قریب ہوتے ہیں لیکن مجرد و غیر شخصی رویہ اور اسکی مطلوبہ تفہیم ساز فعلیت کی شرکت سے محروم ہوتے ہیں اس بار کا ایک عنصر ہوتے ہیں جیسے شاید ہی کوئی مرد سمجھ سکتا ہو اور جسے برداشت کرنا اور ساتھ ہی اپنے کو قبضہ میں رکھنا شاید ہی کسی مرد کے لئے ممکن ہو۔ اس بناء پر تقسیم عمل کی موجودہ صورت ایک دوسرے کے کمزور پہلو کا تتمہ بننے کے بجائے مرد کو غیر معتدل طور پر مجرد اور عورت کو غیر معتدل طور پر شخصی بنانے کی طرف مائل ہے۔

خاندان کے ساتھ رویہ میں اختلاف	مزاج و مشغلہ پر مبنی اختلافات روش ہی کیا کم تھے کہ ایک کلی اختلاف نفس اس نظام کے متعلق ہی مرد و عورت کے رویہ میں پایا جاتا ہے جو ان دونوں کا داعی ہے۔

مرد یہ تسلیم کرنے پر تو تیار ہوتا ہے کہ نسل کے نقطۂ نظر سے خاندان ایک اہم شئے ہے، لیکن اسکے ذہن میں خاندان کا جو مفہوم ہے اسکے لحاظ سے خاندان اسکے دوسرے حوصلوں کی تکمیل میں رخنہ انداز نہیں بلکہ معین ہوتا ہے، اسکے نقطۂ نظر سے خاندان منجملہ دیگر دلچسپیوں کے ایک دلچسپی اور اغلبًا اسکے پیشہ یا کاروبار کے ماتحت ہوتا ہے۔ قدیم زمانہ میں رہ نوردی و کشور کشائی، جدید زمانہ میں فطرت کی تسخیر اور وسائل فطرت و ابنائے جنس پر قابو۔ یہ وہی جذبہ ہے جو کسی سیر و سیاحت میں عمر بسر کرنے والے یولی سس کو بھی اتھاکا اور پینلوپ سے نکال کے پھر خاک چھنواتا ہے۔ اسکے برعکس عورت کا یہ حال ہے اگر وہ خانہ داری کی زندگی شروع کرتی ہے تو علی العموم دوسرے حوصلوں کو ترک اور گزشتہ مشغلۂ زندگی کے سلسلہ میں حاصل کردہ ہنر یا مہارت کو فراموش کر دیتی ہے۔ ممکن ہے کہ وہ بس ایک گھر کی مالک بن جانے ہی کو اپنا مشغلۂ زندگی بنانا چاہتی ہو، لیکن اگر وہ چاہتی ہے کہ اس کا کوئی بھی گھر ہو تو اسے علی العموم اسکو اپنا مشغلۂ زندگی بنانے کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں ہوتا۔ اسکے سامنے یہ سوال نہیں ہوتا کہ مشغلۂ زندگی بھی ہو اور گھر بھی، بلکہ یہ سوال ہوتا ہے کہ گھر ہی مشغلۂ زندگی کی حیثیت سے ہو۔ اسی واسطے عورت کو یہ سمجھنا پڑتا ہے کہ خانگی زندگی صرف اچھی نہیں بلکہ یہی اچھی ہے جس کے سوا دنیا میں اور کوئی اچھائی نہیں۔

اس بنا پر اگر عورت خانگی زندگی کو اعلیٰ خیر تسلیم کر لیتی ہے تو قدرۃً اسکے لئے مرد کے اس معیار سے کامل ہمدردی رکھنا دشوار ہو جاتا ہے جس کی رو سے خانگی زندگی کی خوبی دوسرے درجہ پر ہوتی ہے۔ واقعی مکمل تر تخیل یہ محسوس کر سکتا ہے کہ تقسیم عمل یا اختلاف منصب کے ساتھ قیمت کے معیاروں میں اختلاف ممکن ہے۔ فطرت کی تسخیر اور خاندان کا قیام ان دونوں میں سے ہر ایک ممکن ہے کہ اپنی جگہ پر تو خیر محض ہو لیکن ترقی اور زندگی کے لئے دونوں ضروری ہوں۔ مگر مرد و عورت

دونوں میں سے کوئی بھی ہمیشہ نہ تو اس رائے کے ہوتے اور نہ دوسرے کے نقطۂ نظر کی اضافی اہمیت کے ساتھ پوری ہمدردی رکھتے ہیں۔ اس کا اثر سب سے زیادہ اس رویہ سے ظاہر ہوتا ہے جو خانگی زندگی میں بے وفائی کے متعلق اختیار کیا جاتا ہے' اگر کوئی مرد تاش کھیلنے میں بے ایمانی کرتا ہے یا جعلی دستخط بناتا ہے تو مردوں کے پاس اسکے لئے ایک سخت ضابطۂ اخلاق موجود ہوتا ہے' لیکن اگر وہ خانگی زندگی کے متعلق سنگین ترین جرم کرتا ہے تو اسکے ساتھ بالنسبتہ نرمی کا برتاؤ کیا جاتا ہے یا اسکے جرم کو سرے سے نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور اس طرح کا جرم سیاسی کاروباری یا (مردوں کے حلقہ میں) اجتماعی کامیابی سے مانع ہوتا نظر نہیں آتا۔ اسکے برعکس خانگی زندگی کے تقدس کے متعلق خصوصاً اپنے ہم صنف کے لئے عورت کا معیار بہت سخت ہوتا ہے۔ غالبًا اکثر عورتوں کو اس امر کا یقین دلانا مشکل ہے کہ ایک پتے کا چھپا رکھنا یا فرضی نام کا بنا لینا بے وفائی سے زیادہ ہے۔ اسکے یہ معنی نہیں کہ عورت یا مرد برائی کی ان شکلوں میں کسی ایک کو پسند کرتے ہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ ان کے متعلق جمہور کے رویہ میں بلحاظ اہمیت فرق ہوتا ہے۔ فطرت مشغلہ اور اجتماعی معیار کے ان اختلافات کے لحاظ سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ زن و شو میں خواہ کتنی ہی محبت ہو لیکن شاید ہی کوئی ایسی مثال ہو جس میں ایک دوسرے کو پوری طرح سمجھتا ہو' بلکہ اکثر مرد تو شاید عورتوں کو ذرا بھی نہیں سمجھتے۔ ایک مغالطہ تو عالم نفسیات کا ہے جس کے مقاصد کی تصویر جیمس نے کھینچی ہے' اسکے جواب میں دوسرا مغالطہ مردوں کا اور تیسرا عورتوں کا ہے۔

اختلاف عمر والدین اور اولاد میں اختلاف عمر سے بعض ایسے امور پیدا ہوتے ہیں جو کامل مفاہمت میں رخنہ انداز ہوتے ہیں۔ سب سے زیادہ کلی یہ واقعہ ہے کہ والدین و اولاد فی الحقیقت انتہائی طور پر تسلسل و انفرادی تغیر کے ایسے دو عوامل کے قائم مقام ہوتے ہیں

جو بکثرت صورتوں میں ایک دوسرے سے دوچار ہوتے رہتے ہیں۔ والدین کو اجتماعی نظام میں جگہ مل چکتی ہے اور اجتماعی روایات کی بدولت ان میں ایک حد تک ثابت قدمی و تصلب آچکتا ہے۔ ان اجتماعی روایات کی اگرچہ بچہ نقل و پیروی کرتا ہے لیکن اس کا اتباع استدلالی نہیں ہوتا۔ ہیجانات اور وسعت پذیر زندگی کو پورے اظہار کا موقع ہمیشہ ان معینہ طریقوں کے ذریعہ سے نہیں ملتا جن کا اختیار کرنا اسکے دسترس کے اندر ہوتا ہے۔ اسلئے گاہے ماہے وہ نئے راستے اختیار کرلیتا ہے۔ ممکن ہے والدین کی قدامت پسندی زیادہ دانشمندانہ اور زیادہ اجتماعی ہو یا اسکے بجائے کردار کا ایک سخت و محدود انداز ہو۔ علیٰ ہذا ممکن ہے بچے کے بعض تغیرات غیر معقول اور جماعت کیلئے مہلک ہوں اور بعض سے زیادہ معقولیت اور زیادہ فیاضانہ اجتماعی نظم کی توقع پیدا ہوتی ہو۔ لیکن بہرکیف عقل و ہیجان، نظم و تغیر میں تعارض کے بعض پہلو برابر نظر آتے رہتے ہیں۔ قدر و قیمت کے اندازہ میں اختلاف بھی ناگزیر ہے اور اسکی تلافی فہمیدہ ہمدردی سے ہوسکتی ہے۔ یہ خیال کرنا آسان ہے کہ بچے کے لئے اس یا اس شئے میں کوئی خاص اہمیت نہیں گو اس وقت اسکی ساری دنیا یہی شئے ہے لیکن اگر بچہ اس شئے کی آرزو پر غالب آجائے جب بھی اس کا اثر طبیعت میں باقی رہ سکتا ہے اور مزاج و جذباتی زندگی کو متاثر کرسکتا ہے۔ غالبًا اکثر والدین کو اس امر کا اندازہ نہیں ہوتا کہ کس قدر شروع میں "راستی" کا ایک کچا لیکن بعض صورتوں میں پرجوش احساس نشو و نما پاتا ہے اور کبھی فعل کے متعلقہ حالات اس وقت کسی قدر مختلف نظر آتے ہیں جب ان پر ان محرکات کے لحاظ سے نہیں جو اس قسم کا فعل کسی جوان سے صادر کراسکتے تھے بلکہ ان محرکات کے لحاظ سے غور کیا جاتا ہے جنھوں نے اس فعل کو بچے سے صادر کرایا ہے۔ اکثر والدین اور اولاد ایک دوسرے کو چاہتے ہیں لیکن ان میں سے شاید ہی کوئی ایک دوسرے کو

پوری طرح سمجھتا ہو۔

۴۔ موجودہ مسائل کے پیدا کرنیوالے حالات

خانگی زندگی کے عام حالات کے علاوہ بعض ایسے حالات بھی سرگرم کار ہیں جن کی بدولت موجودہ مسائل بلکہ مستقل مسائل کے بعض پہلوؤں کی زیادہ تاکید ہوتی ہے۔ خاندان اور سیاسی جماعت میں تیسر تاثلت پائی جاتی ہے۔ "نظم و ترقی" جماعت کے قابو اور افراد کی آزادی میں مسلسل ازسرنو تطبیق کی ضرورت لاحق ہوتی رہتی ہے۔ قوت یا رواج کی سابق بندشوں کا یکے بعد دیگرے زیادہ ارادی و اخلاقی نظم سے تبادلہ کرنا پڑتا ہے۔ کانٹ کے الفاظ میں غیروں کے اختیار کو خود اختیاری کے لئے، مرتبہ وحیثیت کو مساوی وقار کے ساتھ تقسیم عمل کے لئے جگہ خالی کرنا پڑتی ہے، بالفعل خانگی زندگی میں کشیدگی جن عناصر سے مرکب ہے، ان کے متعلق بجا طور پر یہ امید کیجا سکتی ہے کہ وہ بالآخر خانگی زندگی کی ایک بہتر ساخت کے معرض ظہور میں آنے کا باعث ہوں گے۔ ان خاص حالات میں سے بعض اقتصادی ہیں بعض تعلیمی بعض سیاسی ہیں۔ مگر یہ عام حالت اس جدید تمدن کی وسیع تر بالیدگی کا ایک جزو ہے جس میں انفرادیت اور خواہش آزادی کو روز افزوں نشو و نما ہو رہا ہے۔ اس صورت حال پر بعض وقت اس طرح بحث کی جاتی ہے کہ گویا اسکے اثر کا دائرہ بچوں اور عورتوں تک محدود ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس دائرہ میں مرد بھی شامل ہیں گو انکی حیثیت کے غیر مانتحانہ ہونیکی وجہ سے ان پر اثر کی مقدار نسبۃً کم ہے۔

اقتصادی موثرات — صنعتی انقلاب، نے پیدا سازی کو گھر سے کارخانہ کی طرف منتقل کر دیا ہے اب علی العموم گھر ایک صنعتی

وحدت نہیں ہوتا۔ رشتہ سازی، پارچہ بافی، خیاطی، کفش گری، صابون سازی، آہن گری، نجاری اور دوسری حرفتیں اب کارخانوں میں ہوتی ہیں۔ بچوں کو اکثر والدین میں سے ایک اور بعض صورتوں میں دونوں کے ساتھ مرافقت کا موقع نہیں ملتا۔ صنعت یا کاروبار کا اجتماع شہر کی طرف لے جاتا ہے، سواری و باربرداری کے موجودہ حالات کے لحاظ سے اسکے یہ معنی ہیں کہ گھر کی جگہ گاڑی کے خانوں کو ملتی ہے، آزادی کم ہوجاتی ہے، بار بڑھجاتا ہے اور ماں اور بچہ کی وساطت سے نسل پردہ باعث تنزل اثرات پڑتے ہیں جن کا اندازہ ابھی تخمینہ کے دسترس سے باہر ہے لیکن بچہ کی زندگی پر اثر کے غیر یقینی مبحث کو چھوڑ کے ہم اسوقت ان زبردست اثرات پر توجہ کرتے ہیں جو مرد و عورت پر پڑتے ہیں۔

مرد کے دن کو گھر پر نہ رہنے سے خانگی زندگی کو جو فوائد یا نقصانات ہوتے ہیں انکی صحیح تعیین ممکن ہے دشوار ہو۔ ایک طرف تو بہت زیادہ مسلسل ساتھ، تصادم کا سرچشمہ ہوتا ہے، دوسری طرف علیحدہ رہنے سے ہمدردی میں کچھ نہ کچھ کمی اور اگر کام کا وقت زیادہ ہے تو بچوں کے ساتھ میل جول میں یکسر کمی کا احتمال پیدا ہوتا ہے۔ اگر بچے شفقت و محبت کے پیدا کرنے کا عظیم الشان فطری ذریعہ ہیں تو یقیناً یہ امر افسوس ناک ہے کہ باپ اس تعلیم سے محروم ہوجاتا ہے۔ لیکن عورت پر صنعتی انقلاب کا جو اثر پڑا ہے وہ عام طور پر محسوس کیا گیا ہے، چونکہ مشاغل کی روز افزوں تعداد کا دروازہ عورتوں کے لئے کھل گیا ہے اسلئے وہ اقتصادی حیثیت سے زیادہ بے نیاز ہوگئی ہیں، اب وہ شادی یا اپنے اعزہ کی دست نگری میں سے ایک صورت کے اختیار کرنے پر مجبور نہیں، اگر انکی شادی ہوچکی ہے اور وہ اپنے سابق مشغلہ سے کسی حد تک بے تعلق ہوگئی ہیں، تب بھی وہ یہ محسوس نہیں کرتیں کہ حسب سابق وہ آپ اپنی مدد کے بجائے گھر کی ناقابل برداشت حالت کے انگیز نے پر مجبور ہیں۔ معینہ اوقات اور غیر شخصی معیار

رکھنے والے منظم مشاغل میں عورتوں کی شرکت کا ایک ضمنی نتیجہ یہ نکلا ہے کہ خانگی کاروبار میں تاخیر کا پہلو زیادہ نمایاں ہوگیا ہے۔ یہ امر دشوار ہے کہ ایک ایسے مشغلہ کے لیئے ماہر کارکن حاصل ہوں جنکے واسطے معینہ اوقات سے دوچند وقت کی ضرورت ہو، اثنائے کار میں رفاقت کے بدلہ علیحدگی ہو، مستاجر کے ساتھ بہت ہی قریب کا شخصی میل جول ہو، اوقات فرض کے علاوہ بھی کردار پر ایک حدتک قابو ہو اور آخر میں وہ اجتماعی پستی گوارا ہو جو کسی ایسے مشغلہ کا نتیجہ ہو جس میں عہد قدیم کی ملازمت کے پس ماندہ آثار باقی ہوں۔ درحقیقت گھر کی مالکہ، اگر اپنا کام کرتی بھی ہے، تو اپنی حالت کو یکسر پسند نہیں کرتی اب کوئی ایسا عام مشغلہ نہیں جس میں ہر شخص کو اپنی فطری قابلیت یا ذوق سے قطع نظر کر کے مہارت حاصل کرنا چاہیئے۔ اگر ہر مرد کو صرف اپنے لیئے نہیں بلکہ اپنے پورے خاندان کے لیئے دوسروں کی مدد کے بغیر یا ایسے لوگوں کی مدد سے کپڑے، جوتے، ٹوپیاں بنانا پڑیں جن کو اس کام میں مہارت نہ ہو تو غالباً ان چیزوں کے ٹھیک نہ ہونے کی اتنی ہی شکایت ہو جتنی انتظام خانہ داری کے اطمینان بخش نہ ہونے کی آجکل شکایت ہوتی ہے اور یوں کیا عجب ہے کہ ایک طرف تو زود رنجی و نازک مزاجی میں اضافہ ہو اور دوسری طرف تنقید میں ترقی ہو جس کا انجام اس بوجھ کی زیادتی کے رنگ میں نظر آئے جو اس وقت عندالنہائے طلاق پر پڑ رہا ہے۔ عورتوں کی روز افزوں تعداد کے لیئے ہر فن میں دخیل ہو اور کسی میں کامل نہ ہونا باعث تکلیف ہوتا جاتا ہے یہ اذعان کہ تشفی بخش نتائج کے بغیر محض کوشش کی اضاعت ہو رہی ہے واقعی کام زیادہ سوہان روح ہوجاتا ہے۔

عورتوں کی جو قلیل تعداد خانہ داری نہیں کرتی یا ماہرین کی بدولت وہ خانگی کاموں کے بار سے بالکل سبکدوش ہو سکتی ہے انکے لئے صنعتی انقلاب نے امکانات کا ایک مختلف سلسلہ پیدا کر دیا ہے۔

اگر کوئی ایسا یقینی جوہر ہے جس کی برداخت ہو چکی ہے تو خانگی زندگی میں
سخت خلل اندازی کے بغیر اس سے کام لیا جا سکتا ہے، مگر اسکے مواقع
کم ملتے ہیں۔ اگر عورت دن بھر گھر سے باہر نہیں رہ سکتی یا اگر شوہر
انکی بیوی کے کسی پُر منفعت مشغلہ میں مصروف ہونے کو اپنی وکفالت
خاندان کی قابلیت، کے لئے موجب ہتک سمجھتا ہے تو اس صورت
میں وہ ہر مشغلہ سے عملاً محروم رہیگی۔ اگر انکی اولاد ہے اور انکی فلاح سے
اس کو فہمیدہ اور جذباتی دلچسپی ہے تو اسکے لئے اس علمی نشو ونما کا
وسیع میدان ہوگا۔ لیکن اگر اسکے لئے کوئی باقاعدہ کارآمد مشغلہ نہ ہوا تو
اسکی زندگی مطابق معیار نہ ہوگی، بہت ممکن ہے شوہر کی سمجھ میں یہ نہ
آسکے کہ وہ کیوں ویبلن کے بقول فراغت بیکاری میں میری قائم مقامی کرکے
اطمینان سے نہیں رہتی۔ لیکن اگر وہ مطمئن ہوگئی تو یہ اور برا ہوگا۔ بہر کیف
خواہ اسکو اطمینان ہو یا نہ ہو ایسی زندگی میں اسکی دماغی یا اخلاقی ترقی کا
امکان نہیں اور خانگی زندگی کو جمود یا خفیف الحرکاتی سے کوئی مدد کے
ملنے کی امید نہیں۔

جماعت کے بعض طبقات میں ایک ایسا اقتصادی پہلو پایا جاتا
ہے جو بہت سی چھوٹی چھوٹی رنجشوں اور افسردگی کی بعض حقیقی صورتوں
کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ جب ہر خاندان صنعتی سلسلہ کی ایک وحدت تھا،
جب لین دین میں اشیاء کا تبادلہ ہوتا تھا اس وقت عورت کو پیدا
سازی میں شریک کار سمجھنا ایک فطری امر تھا، جب پیدا سازی کا تعلق
کارخانہ سے ہوگیا اور دولت یا اجرت مرد کے ہاتھ میں آنے لگی اور
آکے اس کی جیب یا چک ہی میں رہنے لگی تو اس کا اپنی ذات کو
خاندان کا متکفل سمجھنا گھر یا بیوی کے ذاتی مصارف کے لئے رقم کے
مانگنے کی نوبت آنے دینا اور اس طرح کی رقموں کو بیوی یا بچوں کے
ساتھ سلوک، سمجھنا آسان ہوگیا۔ اس قسم کے ذلت انگیز تصور کو
جو مسرت اور حقیقی اخلاقی تعلقات کے لئے مہلک ہے، عورتوں نے

کم و بیش مخالفت کے ساتھ تسلیم کیا ہے۔ یہ خیال دراصل اسی طرح مہمل ہے جس طرح کسی بنک کے تنخواہ دار ملازم کا یہ خیال کہ میں بنک کا کفیل ہوں یا کسی کارخانہ کے مہتمم کا یہ خیال کہ میں تمام کارکنوں کا کفیل ہوں۔ خاندان کا مقصد اقتصادی نفع نہیں بلکہ امداد باہمی اور نسل کی ترقی و تسلسل ہے۔ جب انسان اس امر پر غور کرتا ہے کہ کون فریق زیادہ خطرہ برداشت کرتا ہے اور کون فریق زیادہ یکجہتی و اخلاص کے ساتھ خاندان کی خدمت کرتا ہے تو معاشی ماتحتی کا جو نظریہ رائج ہوگیا ہے اس کا شمار غیر معمولی توہمات میں ہونا چاہیئے۔

تہذیبی و سیاسی موثرات

تعلیمی، تہذیبی اور سیاسی تحریکات سے فردیت کے روز افزوں احساس کو مدد ملتی ہے۔ تعلیمی و تہذیبی ترقی سے اس مطالبہ کو تقویت ہوتی ہے کہ مرد کی طرح عورت کا مقصد بھی کوئی سنجیدہ شئے ہونا چاہیئے علی ہذا خواہ وہ اپنا کام خاندان کے اندر کرے یا اسکے باہر لیکن اس کو دماغ کی گرفت، سیرت کی تادیب اور خیال کی آزادی میں کچھ نہ کچھ حصہ ملنا چاہیئے جو علمی طریقہ اور علمی اصول پر کام کی سنجیدہ اور قابلانہ تنظیم سے پیدا ہوتی ہے۔ سیاسی جمہوریت اس امر کی طرف روز افزوں توجہ منعطف کررہی ہے کہ دولت یا معاشرتی مرتبہ سے قطع نظر کرکے شخصی وقار تسلیم ہونا چاہیئے۔ اب عورت کو اس قدر روز افزوں قانونی حقوق مل گئے ہیں کہ وہ بہت سی حیثیتوں سے قانون کی نظر میں مرد کے برابر ہوگئی ہے گو ابھی رائے دہی کا اہم حق بڑی حد تک مستثنیٰ ہے۔ ایسی حالت میں مساوی آزادی، مساوی ذمہ داری اور مساوی وقار و اقتدار کے علاوہ اور کسی بنیاد پر خاندان کے قائم رکھنے میں روز افزوں دشواری ہوگی۔ غالباً محسوس کیا جائے گا کہ اس کشیدگی کا بڑا حصہ جو خاص طور پر خانگی زندگی میں نظر آرہی ہے (عدم توافق سے قطع نظر جو ہر نظام کے ماتحت ہوسکیگا) یا مساوات کے تسلیم نہ کرنے کا نتیجہ ہے یا ان عام

اقتصادی حالات کا ثمرہ ہے جنکے مقابلہ اور تغیر کا انتظام کسی خاص خاندان کا نہیں بلکہ پوری جماعت کا فرض ہے۔

۵۔ غیر طے شدہ مسائل (۱) اقتصادی

اقتصادی سلسلہ کی ایک وحدت کی حیثیت سے خاندان کے مفہوم میں وہ تعلقات شامل ہیں جو ارکان خاندان اور جماعت میں صرف ساز و پیدا ساز کی حیثیت سے پیدا ہوتے ہیں۔

خاندان و پیداسازی ہم کو ان صنعتی تغیرات کا علم ہوچکا ہے جنھوں نے خانگی و بیرونی مشاغل کے مابین تفریق کو وضاحت کے ساتھ نمایاں کردیا ہے۔ ہم کو معلوم ہوچکا ہے کہ صنعت، کاروبار اور پیشہ کی موجودہ تنظیم کی بدولت بہت سے مشاغل خاندان سے نکل کے کارخانوں میں پہنچ گئے ہیں۔ اسلئے عورت کو کسی خاص مشغلہ یا پیشہ یا خاندان میں سے ایک کو منتخب کرنا پڑتا ہے اور وہ ان دونوں کو یکجا نہیں کرسکتی۔ ہم یہ بیان کرچکے ہیں کہ جب خاندان تمام عورتوں سے یہ چاہتا ہے کہ وہ ایک ہی کام (خانہ داری) کریں تو وہ درحقیقت ان کو تمام انفرادی مشاغل اور اس پوری علمی وفنی دلچسپی سے محروم کرتا نظر آتا ہے جو ان کے قوائے دماغی کیلئے موزوں اور جدید زندگی کا ثمرہ ہیں۔ کیا ان دو کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں؟ جن لوگوں کے نزدیک صورت حال یہی ہے وہ دو جماعتوں میں تقسیم ہوکر ان میں سے ایک ایک شق اختیار کرلیتے ہیں۔ ایک جماعت تو یہ رائے رکھتی ہے کہ عمل کی اجتماعی تقسیم ہونا چاہیے۔ مرد کو بیرونی مشاغل میں مصروف ہونا چاہیے، عورت کو خانگی کاروبار سنبھالنا چاہیے۔ دوسری جماعت کا یہ خیال ہے خاندانی زندگی کو صنعتی میلان کے آگے سر تسلیم خم کردینا چاہیے۔

(۱) ''خانگی'' یا بقول مسز بوسینکٹ ''فرضی خانگی'' نظریہ کے

مردوں عورتوں، دونوں صنفوں میں بہت ایسے لوگ قائل ہیں جو صدق دل سے نظام خاندان کے حامی ہیں' وہ خانگی زندگی کی بنیادی اہمیت کو شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں' ان کو یقین ہے کہ وہ عورت کو نسلی نسبر دریات کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ اسے وقار و محبت کا بے مثل مرتبہ دیتے ہیں، بیرونی مشاغل کے مقابلہ میں وہ لامحالہ نقصان میں رہیگی کیونکہ اول تو انکی جسمانی ساخت ہی ایسی ہے' دوسرے فطرت نے اسے کسی دوسرے مقصد کے لئے خاص طور پر پیدا کیا ہے' اس کا بول بالا خاندان ہی میں ہے۔ اکثر عورتوں کے نزدیک اسوقت تک زندگی کی تشفی اور تجربہ کی تکمیل نہیں ہوتی۔ نہ فردیت اور صنف کا پورا شعور حاصل ہوتا جب تک وہ پورے خاندانی تعلقات کے اختیار کرنیکی جرأت نہیں کریں۔ اس خیال کی عورتوں کو صرف نسل نہیں بلکہ خود عورتوں ہی کے نفع کے خیال سے باقی رہنا چاہیے۔ علاوہ بریں جب عورتیں مقابلہ کے میدان میں اترتی ہیں تو شرح اجرت گرجاتی ہے اسلئے مردوں کو خاندان کی کفالت اور دشوار ہو جاتی ہے اور وہ تمام خاندان کی طرف سے زیادہ دل برداشتہ ہوجاتے ہیں، یہاں کی یہانتک رائے کہ صرف شادی شدہ عورت کو گھر میں نہ رہنا چاہیے بلکہ غیر شادی شدہ کو بھی کسی نہ کسی گھرانے میں "خالہ" بنکے رہنا چاہیے۔ وہ تو "بوڑھی خالہ" کہتا ہے مگر اس نظریہ کو بہت زیادہ قیود سے گراں بار کرنے کی ضرورت نہیں۔

(۲) دوسری صورت کو بہت سے اہل قلم خصوصًا اجتماعیہ زیادہ پسند کرتے ہیں۔ یہ لوگ یہ فرض کرتے ہیں کہ خاندان کا نتیجہ ہر عورت کے لئے صرف خانگی زندگی نہیں بلکہ اقتصادی دست نگری کی شکل میں بھی ظاہر ہوتا ہے' ان کو یقین ہے کہ اس طرح کی دست نگری عہد وحشت کی یادگار ہی نہیں بلکہ صنفی کشش اور اقتصادی امداد کے تبادلہ کے لحاظ سے بداخلاقی میں شامل ہے۔ اس لیے وہ یا تو خاندان کے نظام سے

دست بردار ہو جانا چاہتے ہیں یا اُس میں عظیم الشّان ترمیم کرنا چاہتے ہیں۔ انکا خیال ہے کہ خاندان کو اب جبری نظام نہ رہنا چاہیئے اور جب تک موجودہ حالات ہیں یہ جبری رہے گا۔

ان دونوں صورتوں کے مغالطے۔

ان دونوں صورتوں میں سے ہر ایک میں ایک ایسا مغالطہ موجود ہے جسکے رفع ہونے کے بعد دونوں میں منافات باقی نہیں رہتی۔ اس مغالطہ کی بنیاد یہ خیال ہے کہ اخلاقی غایت کی تعیین اقتصادی مرتبہ سے ہوتی ہے، حالانکہ اقتصادی مرتبہ کی تعیین اخلاقی غایت سے ہونا چاہیئے۔

فرضی خانگی نظریہ کو یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ گھر کی یا تو قدیم اقتصادی صورت ہی رہیگی یا پھر یہ سرے سے فنا ہو جائے گا۔ قیام خاندان کے لئے اس امر کی ضرورت تو ہے کہ مرد، عورت اور بچے اس طرح رہیں کہ ایک دوسرے کے لئے معین ہو سکیں، لیکن خاندان سازی کے موجودہ طریقوں، خانگی خدمات اور خانگی زندگی کے تمام صنعتی پہلوؤں کا من و عن قائم رہنا ضروری نہیں۔ عورت و مرد میں ایک بنیادی تقسیم عمل موجود ہے۔ جو عورت شادی کو کماحقہ سمجھکر کرتی ہے وہ دراصل اس تقسیم کو قبول کرتی ہے "لیکن یہ تقسیم جو راہ اختیار کرتی ہے، اسکی بنیاد زیادہ تر اس پر نہیں کہ عورت گھر کے باہر خانہ ان کے لئے کام نہیں کر سکتی۔ یہ تو وہ اس وقت برابر کرتی ہی ہے جب شوہر کی بیماری یا موت کی وجہ سے اس پر دوہرا بار پڑتا ہے، بلکہ اسکی بنیاد یہ بدیہی واقعہ ہے کہ مرد ان فرائض کو انجام نہیں دیسکتا جو اولاد کی پرورش کے سلسلے میں پیدا ہوتے ہیں۔" مگر اسکے یہ معنی نہیں کہ یہی عورت کی پوری زندگی کا مصرف ہے، نہ اسکے یہ معنی ہیں کہ اچھی بیوی یا ماں بننے کے لئے صنعت کی تمام ممکن ترقیوں کے باوجود ہر عورت کا کھانا پکانا، سینا پرونا اور اوپر دری کا کام کرتے رہنا ضروری ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اگر کوئی عورت اپنے پیشہ یا حرفت سے پانچ، دس، بیس برس الگ رہتی ہے تو اسے

دوبارہ اس کام کے کرنے میں اکثر دشواری پیش آتی ہے، مگر ایسے مشغلے موجود ہیں جن میں یکسر الگ رہنا ضروری نہیں۔ ان کے علاوہ بعض ایسے مشغلے بھی ہیں جن میں اس کا مزید تجربہ مخل ہونے کے بجائے ممد ہوگا۔ جس ماں کو فرائض مادری کے سلسلہ میں اچھی تربیت مل چکی ہے وہ اگر معلم بنے تو تعلیم کو اپنے مفید اور فہمیدہ اثر کی وجہ سے زیادہ کارگر بنا سکیگی۔ یہ مختلف قسم کی شہری یا اجتماعی با تنخواہ یا بلا تنخواہ حوصلہ مندیوں میں قابل منتظم یا کارکن ثابت ہو سکے گی؛ اس میں شک نہیں کہ موجودہ تعلیمی و اجتماعی نظم کو اسلئے نقصان پہنچ رہا ہے کہ وہ اس خدمت سے محروم ہے جو شادی شدہ عورتیں انجام دیسکتی ہیں، جس طرح کہ شادی شدہ عورتوں کو اسلئے نقصان پہنچ رہا ہے کہ انھیں ایسا کام نہیں ملتا جو انکے مزاج کے موافق اور ان کے انفرادی مذاق و استعداد کے مناسب ہوتا ہے؛ اقتصادی مشاغل میں روز افزوں آزادی سے 'گھر' کو نقصان پہنچیگا بلکہ اسکی ترقی ہوگی؛ جو لوگ عورت کی (اقتصادی) آزادی کے لئے خاندان کو فنا کردینا چاہتے ہیں ان کو یہ مغالطہ ہوتا ہے کہ عورت کے کسی پر منفعت مشغلہ میں مصروف نہ ہونے سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ مرد اس کا متکفل محض ذاتی لطف کے لئے کرتا ہے۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ جس حالت کو وہ برا کہتے ہیں اسکے وجود کو پہلے ہی سے فرض کرلیا ہے۔ اس جماعت کے نظریہ کا استعمال زائد سے زائد ان شادیوں کے متعلق ہو سکتا ہے جو محض خود غرضانہ اور تجارتی نقطۂ نظر سے کی جاتی ہیں؛ اگر کوئی مرد اپنے لطف کیلئے شادی کرتا ہے اور اسکی نقد قیمت دینے کیلئے تیار ہوتا ہے؛ اگر کوئی عورت نقد رقم یا مالی امداد کے لئے شادی کرتی ہے اور اسکی قیمت دینے کے لئے تیار ہوتی ہے تو اس لفظ کے متعلق شک نہیں ہو سکتا جو اس طرح کے سودے کے لئے استعمال کیا جائیگا؛ ایسے سودے کا نتیجہ اخلاق کے نقطۂ نظر سے خاندان کی شکل میں نہیں نکل سکتا اور نہ محض رسمی یا قانونی کارروائیوں سے اس میں اخلاقی حیثیت پیدا

ہوسکتی ہے، اخلاق کی رو سے خاندان کا وجود ایک دوسرے کے خود غرضانہ استعمال کے لئے نہیں بلکہ ایک مشترک مقصد کے حصول کے لئے ہوتا ہے۔ اس مشترک مقصد کی تحصیل میں زن وشو دونوں حصہ لیتے ہیں۔ اگر یہ دونوں نفع بخش مشاغل میں مصروف ہیں تو اچھا ہے، اگر میاں گھر کے باہر اور بیوی گھر کے اندر کام کرتی ہے جب بھی اچھا ہے۔ اگر بچے ہیں تو عورت کو اپنے ذمہ مشترک محنت کا وہ حصہ لینا پڑیگا جو زیادہ مشکل اور زیادہ جانکاہی کا باعث ہوگا، عورت گھر کے باہر کام کرے یا گھر کے اندر اس امر کے فیصلہ کا دار مدار اس بات پر ہونا چاہیئے کہ ان دونوں صورتوں میں سے کون سی صورت تمام متعلقین کے نقطہ نظر سے بہتر ہے اور اس کا دار مدار زیادہ تر خود عورت کی قابلیت، مذاق اور بچوں کی تعداد پر ہوگا۔ لیکن بہرکیف اقتصادی تعلق اصلی شئے نہیں اصلی شئے یہ ہے کہ شادی پہلے اور اسکے بعد اقتصادی خیال کو اخلاقی خیال کے بالکل ماتحت رہنا چاہیے۔

خاندان کی صرف سازانہ حیثیت

صرف ساز کی حیثیت سے خاندان کو جماعت اور عام اقتصادی طریقۂ عمل کے ساتھ جو تعلق ہے اس سے ایک اہم اخلاقی مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ پیدا سازی کا تعلق خاندان سے نہیں رہا ہے لیکن خاندان اپنے صرف کیلئے کن اشیاء کا انتخاب کرتا ہے اس کا اثر پیداوار پر پڑتا ہے۔ اس باب میں گھر کی عورت ہی قابو یافتہ ہے اور اسی کو ہونا چاہیے۔ یہاں تک صرف داخلی پہلوؤں پر غور کیا گیا ہے۔ اکثر عورتیں کفایت سے خریدنے، مفید صحت سامان غذا لینے اور اپنے سرمایہ کو جہاں تک ہوسکے زیادہ چلانے کو اپنا فرض سمجھتی ہیں، مگر اخلاقی ذمہ داری اس نقطہ پر پہنچکے ختم نہیں ہو جاتی۔ صرف ساز اگر چاہے تو پیدا ساز کے بہتر حالات، بازلی شدہ کارخانہ معقول اوقات اور اچھی اجرت کے حصول میں معین ہوسکتا ہے لیکن اس کا اصلی نفع یہ ہوگا کہ ایک ایسی عام رائے پیدا ہوسکے گی جو امراض سے محفوظ کارخانوں کے انتظام اور بذریعہ قانون کمسنوں کی مزدوری اور

"عرق ریز کارخانوں" کے انسداد کا مطالبہ کرسکے گی، مگر جس میدان میں صرف ساز اس سے زیادہ اپنے اقتدار کا استعمال کرسکے گا اس کا تعلق اُن اشیاء کی تعیین سے ہوگا جو بنائی جائیں گی۔ کھانے کے لئے کونسی چیزیں بنائی جائیں، کیسی کتابیں لکھی جائیں، کس قسم کے تماشے دکھائے جائیں، کس طرح کے کپڑے تیار کئے جائیں، کس وضع کے مکان تعمیر ہوں اور انکی آرائش کیلئے کیا سامان ہو، ان امور کی تعیین بڑی حد تک صرف سازہی کے ہاتھ میں ہے۔ سادگی، نفع بخشی، اور سچائی کا نفع تنہا اس خاندان کو نہیں پہنچتا جو صرف کرتا ہے، بلکہ شاید ہی کوئی کاریگر جو اپنے کام میں دھوکا دیتا ہو، نقصان سے بچ سکتا ہو۔ وہ اقتصادی اتلاف ہمارے موجودہ تمدن پر ایک سنگین الزام ہے جو ایسی اشیاء کی پیدا سازی کی بدولت ہوتا ہے جس سے حقیقی یا مستقل ضروریات کی تشفی نہیں ہوتی۔ اقتصادی طریقۂ عمل کے بیان میں یہ کہا جاچکا ہے کہ مال اور اسکی مطلوبہ اقسام میں ترقی ایک ایسی غایت ہے جو علم الاخلاق کے نقطۂ نظر سے پسندیدہ ہے، یہاں ان دونوں پر ایک تیسری غایت کا اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ جماعت کو یہ سبق سیکھنا چاہیئے کہ جن چیزوں کی وہ خواہاں ہو وہ ایسی ہوں جن سے ناروا لطف اندوزی نہیں بلکہ حقیقی مسرت حاصل ہوتی ہو۔ لوگ اکثر ایسی چیزوں کے خواہاں ہوتے ہیں جن کی سب سے کم ضرورت ہوتی ہے۔ زندگی کی مسرت ہی نہیں بلکہ اس کی ترقی، اسکی نئی استعدادوں اور دلچسپیوں کا ظہور بڑی حد تک صرف سازی کی رہنمائی سے ہوتا ہے اور اس رہنمائی کا موثر آلہ عورت ہے۔

اگر عورتوں کی بہتر اور وسیع تر تعلیم کی زیادہ فہمیدہ صرف سازی کے علاوہ اور کوئی وجہ نہ بھی ہو تو صرف یہ وجہ ہی جماعت کی طرف سے مذکورہ بالا تعلیم کے مطالبہ کے لئے کافی و وافی ہوگی۔

۶۔ غیر طے شدہ مسائل (۲) سیاسی

خاندان کو سیاسی سلسلہ کی ایک کڑی اسلئے قرار دیا جاسکتا ہے کہ اول تو اُس میں ارکان ایک عام مقصد کے ماتحت ہوتے ہیں دوسرے اسکے اقتدار کا تعلق سلطنت سے ہوتا ہے۔

خاندان کے اندر اقتدار اگر خاندان کی سیاسی حیثیت اچھی طرح پیش نظر رہے تو ارکان کے اندرونی تعلقات کی بنیاد میں اخلاقی پہلو زیادہ ہو اور باہم تصادم و تعارض کے مواقع کم پیش آئیں۔ اگر اشخاص کا کوئی زمرہ ایسا ہے جسے متحدہ طور پر کام کرنا ہے تو اس میں قابو اور سرگروہی کا ہونا ضروری ہے، اکثر صورتوں میں تو رہنمائی یا سرگروہی کیلئے موزوں ترین شخص کے بارے میں مشترک اذعان موجود ہوگا، لیکن جب کوئی ایسا زمرہ ہوگا جسکی نوعیت مستقل ہوگی اور جس میں قبائن مصالح کے ظہور کا اکثر موقع پیش آئیگا تو اس میں قیام اتحاد کیلئے طاقت یا بجز کسی ایسے ذریعہ کی ضرورت ہوئی جس کو لوگ اپنے مشترک ارادہ کا مجسمہ خیال کرتے ہوں گے۔ جیسا کہ ہم کو معلوم ہوچکا ہے، جماعت کے بالکل ابتدائی زمانہ میں یہ پہلو سرگردگی کے انفرادی یا شخصی پہلو سے متمایز نہ تھا۔ لیکن سیاسی پہلو کا تصور جس قدر شخصی پہلو کے تصور سے آزاد ہوتا گیا اسیقدر یہ تسلیم کیا جانے لگا کہ فرمانروا کوئی شخص (مثلاً ہنری یا ولیم) نہیں بلکہ بادشاہ یا پارلیمنٹ ہے، جو قوم کی قائمقام ہے۔ اس کے بعد کہیں جاکے حکمرانی میں وابستہ اخلاقی حیثیت زیادہ ہوسکی۔ اب اطاعت اسلئے باعث ذلت نہ رہی کہ ارکان خود ہی حاکم اور خود ہی محکوم تھے۔ یہ دوسروں کی نہیں بلکہ خود اپنی تھی۔ لیکن خاندان میں شخصی تعلق اس قدر گہرا ہے کہ سیاسی تعلق اسکے آگے نظر سے اوجھل ہوجاتا ہے۔ پدر سری

خاندان کے زمانہ میں اور اسکے بعد سے مرد کو استعمال اقتدار کا قانونی اختیار حاصل ہے اور چونکہ اسکی تائید کے لئے عدم مساوات کا نظریہ موجود ہے اسلئے اس میں کون سے تعجب کی بات ہے اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ میری اطاعت شخصی حیثیت سے ضروری ہے، نہ کہ اس حیثیت سے کہ میں خاندان کے مشترک مقصد کا بعض صورتوں میں اسی طرح بہترین قائم مقام ہوتا ہوں جس طرح بعض اور صورتوں میں عورت ہوتی ہے۔

مساوات و عدم مساوات

لیکن جہاں شخصی رویہ سے زائد کو تسلیم کیا گیا وہاں بھی فوراً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا تمام ارکان کی اہمیت یکساں ہے یا نہیں؟ چند دن قبل تک اس سوال کا جو جواب دیا جاتا تھا وہ غیر مبہم تھا۔ عورتوں کی خاطرداری، حسن و ظرافت کی پرستش، منفرد ماؤں اور بیویوں کی عزت کے سے بظاہر مستثنیات کے علاوہ جماعت کے نظامات و قوانین میں عورت پر سنجیدگی کے ساتھ توجہ نہیں کی گئی تھی۔ تمدن کے خیالات و زندگی میں شرکت کے مواقع عورتوں کو حال ہی میں ملے ہیں، ان کے لئے عام مکتبی تعلیم کے انتظام کو ابھی کوئی سو برس ہوئے ہوں گے اور مدرسی تعلیم کا آغاز تو اسی نسل میں ہوا ہے۔ مگر اس اذعان کے برابر قدم جم رہے ہیں کہ جمہوریت نسل آدم کے نصف حصہ کو نہ وقار میں کم سمجھ سکتی ہے اور نہ زندگی میں رفاقت سے محروم کر سکتی ہے۔ ابتدائی زمرہ میں انسان کی اولین حیثیت رکن زمرہ کی تھی اور ثانوی حیثیت شخصی یا فرد واحد کی تھی، اپنی صنف کے لحاظ سے یہی حالت عورت کی ہے مگر اب وہ یہ مطالبہ کر رہی ہے کہ اسکی اولیں حیثیت شخصی ہے، اور ثانوی حیثیت عورت کی ہونا چاہیئے۔ اقتصادی تحریکات کی طرح اس عام تحریک کا بھی شادی کے متعلق ناکتخدا عورتوں اور ان سے کسی قدر کم ناکتخدا مردوں کے رویہ پر اثر پڑتا نظر آتا ہے، اسلئے سوال یہ ہے کہ آیا خاندان کے لئے عدم مساوات ضروری ہے یا اس کا قیام مساوات کی بنیاد پر ہو سکتا ہے؟ اسی کو اگر ایک دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو یہ دریافت کیا جا سکتا

کہ بالفرض خاندان اور موجودہ تحریک مساوات میں اختلاف ہو تو کس کو سرِ تسلیم خم کرنا چاہیئے؟

"فرضی خانگی" نظریہ نے اس مسئلہ کے متعلق جو رائے قائم کی ہے وہ اسکی اس رائے سے ماخوذ ہے جو اس نے خاندان کے اقتصادی تعلقات کے متعلق قائم کی ہے اور جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ اس کا یہ خیال ہے کہ خاندان کو زندگی کے ایک نمایاں دائرۂ عمل کی حیثیت قائم رکھنا چاہیئے اور اسکی اہمیت ذہنی، صنعتی یا اقتصادی دائرہ عمل کے مساوی ہونا چاہیئے۔ اسکے علاوہ اسکی یہ بھی رائے ہے کہ خاندان کی یہ حیثیت اسی وقت قائم رہ سکتی ہے جب عورت کی زندگی تنہا اسی کے زیر اثر ہو اور اس کا تعلق کسی دوسرے دائرۂ عمل سے نہ ہو۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ عورت ذہنی و سیاسی زندگی کے ایک حصّہ سے محروم رہیگی اور گو وہ مرد سے اصل استعداد میں کم نہ ہو لیکن نشو ونما میں کم رہیگی۔ اس خیال کے بعض حامیوں کا یہ قول ہے کہ امریکہ کی عورتوں نے تعلیم و ذہانت میں اس تیزی سے ترقی کی ہے کہ وہ متوسط درجہ کے ان مردوں سے بڑھ گئی ہیں جنھیں نسبتہً اپنی تعلیم پہلے ختم کردینا پڑتی ہے اور اسلئے وہ شادی کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتیں۔

اگر خاندان کے دوام کا دار ومدار بالا دستی و زیر دستی کے تعلق پر ہے تو واقعی خطرہ میں ہے کیونکہ تمام سیاسی و اجتماعی قوتوں کا رخ مساوات کی طرف ہے اور مِل کیے اس یادگار قول سے اختلاف ناممکن ہے کہ "اصلی احساس اخلاق کی واحد تعلیم گاہ مساوی المرتبہ ارکان کی جماعت ہے" مگر مساوات کے بعض حامیوں نے جدید تہذیب اور خاندان کی مغالطہ انگیز تفریق کو صحیح تسلیم کرلیا ہے۔ وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ خانگی زندگی کی حالت اپنے طریقوں کے لحاظ سے بدستور غیر عقلی اور دلچسپیوں کے لحاظ سے کم مایہ رہیگی۔ بے شک بعض مردوں کی طرح بعض عورتوں کی بھی نظر میں کتابی معلومات، موسیقی اور تھیٹر کی دلچسپیوں کی قدر ان اساسی انسانی ہمدردیو

اور قوتوں سے زیادہ ہوتی ہے جن کی توسیع و ترقی کی خدمت ان چیزوں
کو انجام دینا چاہئیے، لیکن یہ بہت آسانی سے مان لیا جاتا ہے کہ ماں
اور بیوی کی حیثیت سے عورت کے فرائض و مواقع جسمانی ضروریات کے انتظام
کے لئے خالص غیر علمی طریقوں تک محدود ہیں اور ان کے دائرہ سے علمی
طریقے، ذہنی رفاقت اور اخلاقی مسائل کا موثر حل خارج ہے۔

موجودہ بے چینی کا علاج

اسلئے موجودہ بے چینی کا علاج خاندان اور تمدن کے
ذہنی و سیاسی وغیرہ پہلوؤں کی تفریق سے نہیں بلکہ انکے
باہم شیر و شکر ہونے سے ہوسکتا ہے، جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ صنفی
اور والدینی جبلت کی اساسی قوت کی خاطر تہذیبی اغراض کو اپنے فرائض
سے دست بردار ہونا پڑیگا، وہ اوّل الذکر کے متعلق کم نظری سے کام لیتے
ہیں، یہ فرض کرنا کہ اگر خاندانی تعلقات کی بنیاد بالادستی و زبردستی کے بجائے
جمہوریت و مساوات پر ہوگی تو ان میں استحکام کم ہوگا، سیاسی ترقی
کی تاریخ کو نظر انداز کرنا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ زندگی کا کوئی ایسا حصہ نہیں
جس میں خاندان سے زیادہ ان تمام امور کی ضرورت ہو جو جدید علوم سے
حاصل ہوسکتے ہیں، یا جس میں خاندان سے زیادہ شخصی تنظیم اور ذہنی
رسائی کی گنجائش ہو۔ جس طرح خاندان کو صرف نسل کی حیثیت سے پیدا
سازی پر قابو حاصل ہے، اسی طرح اولاد کی بدولت اسے زندگی کے اجتماعی،
تعلیمی اور سیاسی پہلوؤں پر اثر حاصل ہے، جن کی تجدید اولاد کے
ہاتھوں ہوتی رہتی ہے۔ خانگی زندگی کے امکانات بلکہ فرائض کی بھی تکمیل
کے لئے موجودہ حالات میں ذہنی تربیت اور شہری سرگرمی کی ضرورت
ہے۔ مدرسوں میں تندرستی، تعلیم، اور صحیح اجتماعی زندگی کے انتظام یا مقامات
تفریح، معاملات شہر، جمہوری صحت اور جمہوری اخلاق کے انتظام کو
اپنے فطری محرکات خانگی زندگی کے ضروریات ہی میں ملتے ہیں۔ جو
نظریہ والدین خصوصاً ماں کو گھر تک محدود رکھتا ہے اسے گھر کے
حدود کی تعیین کرنا چاہیئے۔ خانگی ذمہ داریوں کی تعیین گھر کی چار دیواری

کرنا مہمل ہوگا۔ خاندانی مصالح اور اولاد کی خبرگیری کے اس وسیع مفہوم کے لحاظ سے عورتوں کی وسیع تر تعلیم یقیناً بجا ہوگی۔ جن امور کی اہمیت انسانی زندگی کے نقطۂ نظر سے زیادہ ہے انھیں سائنس نے ابھی مشکل ہی سے ہاتھ لگایا ہے۔ ہماری معلومات تندرستی و بیماری سے زیادہ ستاروں کی ساخت کے متعلق، یا غذا کی اضاعت سے زیادہ روحانی طاقت کی اضاعت کے متعلق، انسانی زندگی کے دشمن یعنی افلاس، مے نوشی، عصمت فروشی اور لاولدی کے واقعی اسباب سے زیادہ قدیم علم الآثار کے متعلق ہے۔ خانگی زندگی کے واقعی امکانات کے لحاظ سے دو باتیں یکساں مہمل ہیں۔ ایک یہ کہ اگر خاندان خصوصاً اسکی عورتیں تہذیب سے علیحدہ رہینگی تو خاندان بوجہ احسن محفوظ رہ سکے گا، دوسرے یہ کہ خاندان میں کامل زندگی کے حاصل ہونے کا موقع نہیں ملتا۔ ان دونوں غلطیوں کی الگ الگ اصلاح نہیں ہوسکتی۔ خاندان کو خانگی و تہذیبی زندگی کی علیحدگی سے نہیں بلکہ آمیزش سے تقویت پہنچ سکتی ہے، اقتصادی معاملات کی طرح یہاں کوئی خاندان تن تنہا کامیاب نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ سوال بڑی حد تک ایک اجتماعی سوال ہے، البتہ جو خاندان آزاد و متحد ہیں، جن میں باہم رفاقت و جاں نثاری پائی جاتی ہے وہ اس سوال کو بزور آگے بڑھا رہے ہیں اور آیندہ مکمل خاندان کا راستہ ہموار کر رہے ہیں۔

(۳) خاندان پر اقتدار۔ طلاق۔

جن میلانات کا گزشتہ صفحات میں ذکر کیا گیا ہے ان کی بدولت جمہور کی توجہ ناموافقت و بے چینی کی ظاہری علامات پر مرکوز ہو رہی ہے۔ غالباً طلاق کی کثرت بڑی حد تک ان مباحث کا محور ہوگی جو حال میں خاندانی مسائل کے متعلق ہونگے، جن اسباب کو ہم بیان کر چکے ہیں ان کے باعث حصول طلاق کی کوشش میں ترقی ہو رہی ہے اور جب تک زیادہ مستحکم حالات نہ پیدا ہو لینگے، اسوقت تک یہ ترقی جاری رہیگی۔ چونکہ مذہب کا اقتدار اب بے چون و چرا کم تسلیم کیا جاتا ہے، اسلئے افراد کو خود اپنے

ارادی قابو برقرار رکھنا پڑتا ہے اور خواہ اہل فرانس کی طرح والدین
شادی کا فیصلہ کریں یا اہل امریکہ کی طرح خود فریقین صرف اپنی رائے اور
اپنی ہی ارادہ سے کام لیکے فیصلہ کریں۔ بہرحال نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے۔ طلاق
کی کوشش دو طرح کے لوگ کرتے ہیں۔ جن لوگوں کا مزاج انفرادیت
پسندانہ اور مقصد خود غرضانہ یا عارضی لطف ہوتا ہے۔ ان کو متوقع
لطف اندوزی میں ناکامی اور کشش جدت کے اختتام کے بعد شادی
کی بندشیں تکلیف دہ معلوم ہونے لگتی ہیں۔ یہ بداخلاقی کی وہی شکل
ہے جس کی تھوڑی بہت روک تھام تو عام رائے اور قانونی بندشوں
سے ہوسکتی ہے مگر ازالہ صرف پوری زندگی کے متعلق زیادہ سنجیدہ
اور اجتماعی رویہ سے ہوسکتا ہے۔ لیکن کچھ لوگ ایسے ہیں جنھیں بعض
حالات کے ماتحت خود اس رشتہ کے اندر ہی وہ اسباب موجود نظر
آتے ہیں جو اصل مقصد کے لئے مہلک ثابت ہوتے ہیں۔ بے وفائی،
ظلم، مسکرات کی عادت یا برتاؤ کی وہ کم ناشائستہ لیکن زیادہ موثر
شکلیں جو انسانی زندگی کے لئے تباہ کن اور بچوں کی اخلاقی حالت
کے لئے مضرت رساں ثابت ہوتی ہیں۔ یا خیالات میں اجنبیت جس
سے خارجی معیت اگر خود داری کے صریح مخالف نہیں تو اخلاقی نفع
سے ضرور معرا ہوسکتی ہے۔ ظاہر ہے یہ طبقہ مخلصانہ محرکات کے تحت
کام کرتا ہے۔ ان حالات میں جماعت کس حد تک برہمی خاندان کی اجازت
دے سکتی ہے اور کس حد تک وسیع تر اجتماعی مقصد کی خاطر ذاتی قربانی پر بجا
اصرار کرسکتی ہے۔ یہ دراصل اسی سوال (ذاتی حقوق اور جمہوری بہبود کے
تقابل) کی دوسری شکل ہے جس پر اقتصادی مسائل کے سلسلہ میں غور کیا
جاچکا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں خارجی قواعد کے ذریعہ سے عقدہ کشائی
ہونا غیر ممکن ہے۔ یہ اگر ممکن ہے تو اس طرح کہ ایک طرف تو افراد کو بتدریج
اجتماعی قالب میں ڈھالا جائے اور دوسری طرف جماعت کا اجتماعی نشوونما
اس حد تک ہوجائے کہ وہ عزت و آزادی میں اپنے تمام ارکان کو شریک

کرسکے تاہم یہ امر نظرانداز نہ کرنا چاہیئے کہ دائمی رشتہ کا تصور اور سلطنت کی طرف سے اسکی تائید یہ دونوں باتیں ایسی ہیں کہ بجائے خود انسان کو شادی سے قبل اور اس کے بعد زیادہ غور و فکر سے کام لینے پر آمادہ کریں گی۔ اگر ذاتی یا عارضی خیال کے بدلے وسیع تر اجتماعی مفاد کے نقطۂ نظر سے صورت حال ہنکے مقابلہ کا مصمم عزم کرلیا جائے تو کیا عجب ہے کہ تصادم کے بعض اسباب کا ازالہ اور اجنبیت کے بعض میلانات کا انسداد ہو جائے۔

اجتماعی صحت لیکن طلاق مرض نہیں بلکہ اسکی علامت ہے۔ جدید علم نے جسمانی امراض کے لئے جو راہ اختیار کی ہے وہی صنعتی و اقتصادی امراض کی طرح اجتماعی امراض کے لئے بھی اختیار کرنا پڑیگی۔ یہ علم ان اجسام کو جدا کررہا ہے جو مناسب حالات کے تحت نظام جسم پر حملہ کرکے اسکے توازن کو درہم برہم کردیتے ہیں۔ اسسے یہ نظر آرہا ہے کہ امراض سے تحفظ کا بہترین بلکہ درحقیقت آخری ذریعہ علی العموم وہ قوت مقاومت ہے جو عمل حیات کے اندر پائی جاتی ہے۔ اس قوت کو محرکات یا جراحی سے عارضی مدد مل سکتی ہے لیکن اسکی تجدید کا انتہائی ذریعہ یہ ہے کہ قدیم جمود کی جگہ از سرِ نو تعمیر کا سلسلہ جاری رہے، کیونکہ از کار رفتہ نسیجات کا بقاء ضعف و خطرہ کا موجب ہوتا ہے۔ اجتماعی جسم کو بھی انہی قانون کے ماتحت رہنا پڑیگا۔ علم ان اخلاقی مفاسد میں سے بہتوں کے خاص اسباب بتانے میں کامیاب ہوگا جن میں ہم اسوقت مبتلا ہیں۔ افلاس، جرائم، اجتماعی نا انصافی، خاندان کی برہمی، سیاسی خرابی یہ وہ امور ہیں جنہیں ایک عام شر یا برائی کی حیثیت سے تسلیم کرلینا کافی نہیں، اگر ہمیں ان کے خاص اسباب اور خاص علاج معلوم ہو جائیں تو اکثر صورتوں میں ان کی مقدار کم ہوسکتی ہے، تاہم بڑا اعتماد انہی ابتدائی قوتوں پر کرنا پڑیگا جنھوں نے انسان کو شاہراہ ترقی کی اس منزل تک پہنچایا ہے۔ پہنچی

تشفی بخشنے والی چیزوں کی تلاش میں پیہم قیمتوں کا ازسرنو قائم کرتے رہنا، نصب العینوں کی مسلسل تعمیر، تنقید اور ازسرنو تشکیل کرتے رہنا، زندگی کے وسیع تر قانون اور انفرادی نظم اخلاق سے جو شئے زائد ہے اس کا احترام کرنا، ہمدردی و محبت کا اظہار اور انصاف کا مطالبہ یہی وہ قوتیں ہیں جنہوں نے ہمارے موجودہ اجتماعی نظام کو قائم کیا ہے، اور اگر اس نظام کو صحیح وسالم یا قوی تر ہوکے رہنا ہے تو اسکو حقیقی اخلاقی زندگی کا زیادہ صحیح مظہر بنانے کے لئے ازسرنو تشکیل میں مذکورہ بالا قوتوں ہی سے پھر کام لینا پڑیگا۔

ہم کو پوری طرح معلوم نہیں کہ روح میں زندگی کہاں سے آتی ہے اور نہ جب تک ہم اخلاقیات کے دائرہ میں ہیں اس کا مستقبل معلوم ہو سکےگا، لیکن اگر ہمارے مطالعہ سے کوئی بات معلوم ہوتی ہے تو وہ یہ ہے کہ اخلاق ایک زندگی ہے نہ کہ کوئی ایسی شئے جو ہمیشہ کے لئے تیار شدہ اور مکمل ہو۔ یہ ایک جبلت ہے جو اپنے ساتھ حرکت و کشمکش رکھتی ہے۔ جب کوئی جدید و سنگین صورت حال رونما ہوتی ہے تو اس قوت کا ظہور اور اسکی سطح میں بلندی پیدا ہوتی ہے۔ علم اخلاق جب عمل نشوونما کا سراغ لگاتا ہے تو اس کا مقصد زندگی کا پیدا کرنا نہیں ہوتا (زندگی تو پہلے سے موجود ہوتی ہے) بلکہ صرف اسکے قوانین واصول کو دریافت کرنا چاہتا ہے اور یہ وہ شئے ہے جس سے اسکی مزید ترقی کے زیادہ قوی یا زیادہ آزاد اور زیادہ یقینی ہونے میں اسلئے مدد ملنا چاہیئے کہ وہ زیادہ فہمیدہ ہوگئی ہے۔

تمت